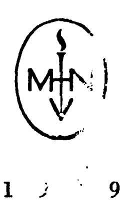

HALLISCHE MONOGRAPHIEN

MANIA UNI

UNTERSUCHUNGEN ZUR WORTKUNDE UND AUSLEGUNG DES RIGVEDA

VON

P. THIEME

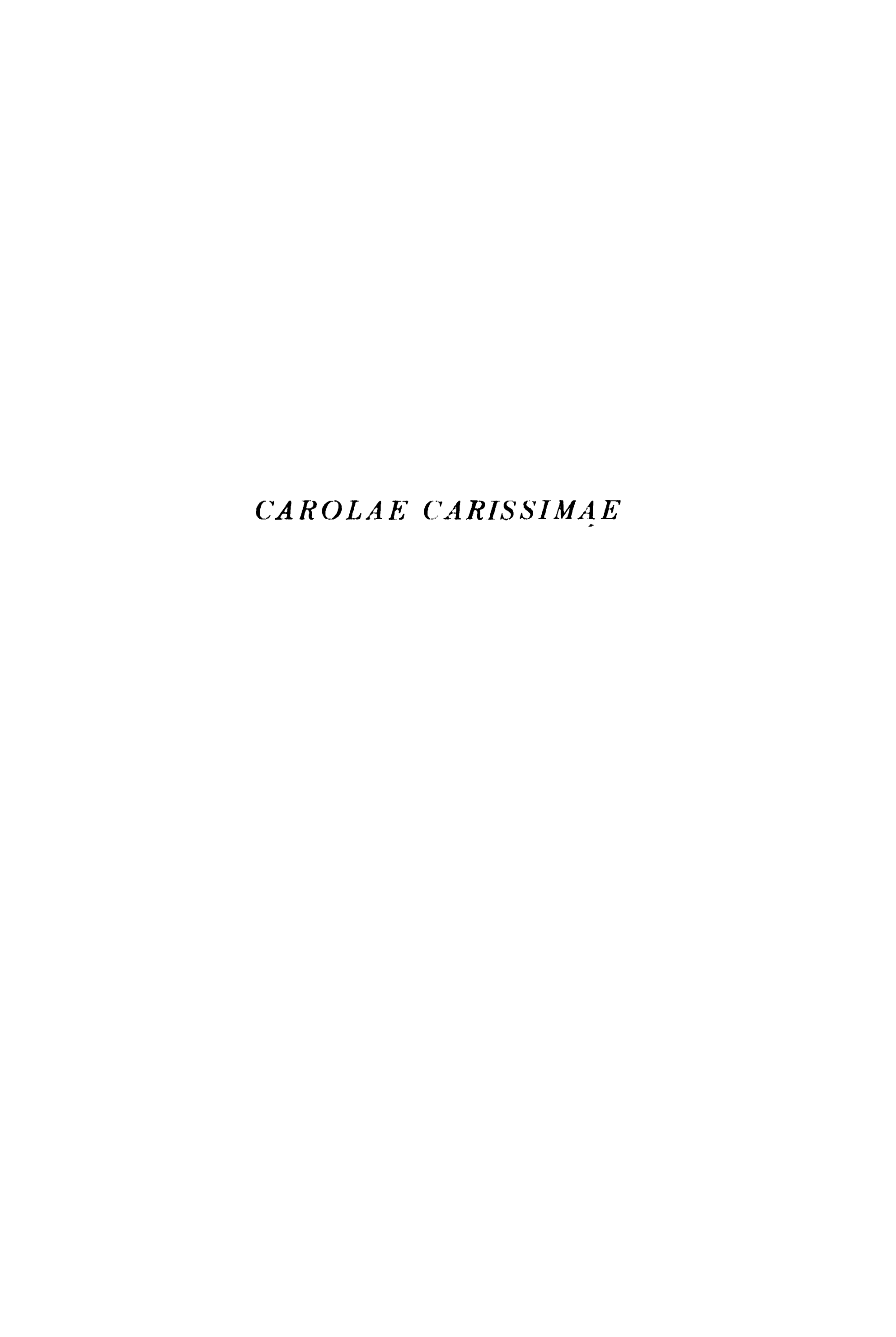


1 9

MAX NIEME VERLAG · HALLE/SAALE

Veröffentlicht unter der Lizenz Nr. 113
der Sowjetischen Militärverwaltung in Deutschland
3617/48 — 3795/48

Druck: (12) VVB. Leichtindustrie Sachsen-Anhalt
Werkdruck Gräfenhainichen — 40



CAROLAE CARISSIMAE

Inhalt

Vorbemerkungen

Der Rigveda bietet dem Verständnis und damit der sprach- und literaturgeschichtlichen, sowie vor allem der religionswissenschaftlichen Auswertung bis auf den heutigen Tag eine Fülle von Schwierigkeiten. Sie beruhen auf der das Bizarre und Paradoxe, das Geheimnisvolle und Andeutende liebenden Ausdruckweise der Dichter, die eine altererbte, in mannigfach variierbaren Formeln des Wortes und des Gedankens sich ausprägende, nur dem Eingeweihten ausübbare und wohl auch nur ihm voll verständliche Kunst zu pflegen und weiter zu bilden sich bemühen; auf der merkwürdig komplizierten Natur der altvedischen Religiosität, in der nach Alter, sozialer Herkunft und sittlicher Höhenlage sehr verschiedenartige Schichten ineinandergeschoben erscheinen, was die Einheitlichkeit der poetischen Diktion nur leicht verhüllt; schließlich und hauptsächlich auf unserer immer noch oft nur mangelhaften Kenntnis des altertümlichen Dialekts, in dem die Hymnen verfaßt sind.

Ein wirklicher, dauerhafter Fortschritt unserer Erkenntnis wird kaum durch kühne Vermutungen über den Sinn einzelner schwieriger Stellen, noch auch durch neuartige religionswissenschaftliche Theorien, wie sie sich von Zeit zu Zeit als Zauberschlüssel zu dann doch hartnäckig verschlossen bleibenden Türen anbieten, zu erreichen sein, sondern durch Aufklärung derjenigen Dunkelheiten, die in unserm unvollkommenen Verständnis der Sprache begründet sind. Unter diesen sind die elementarsten, die den Interpreten am stärksten hemmen, zugleich die, deren Aufhellung von vornherein keineswegs als hoffnungslos betrachtet werden kann: nach wie vor enthält der Rigveda eine stattliche Anzahl von unbekannten Wörtern, die sich immer wieder und in wechselnden Zusammenhängen finden. Alles wird daran liegen, ihre Bedeutung zu bestimmen. Die Erschließung des Sinns jedes einzelnen dieser Wörter verspricht ein besseres Verständnis einer ganzen Reihe von Versen und zugleich die Überwindung weiterer Hindernisse, die uns eine fremde Ausdrucks- und Anschauungsweise in den Weg legen.

Die in den ersten Kapiteln der folgenden Untersuchungen behandelten Wörter gehören zu den meistdiskutierten der Vedainterpretation. Ich habe mich dadurch nicht schrecken lassen. Die Unannehmbarkeit der bisherigen Vorschläge war mir ebenso gewiß wie die Zuversicht, daß es gelingen müsse, den Sinn von Wörtern, die so reichlich belegt sind, einwandfrei und genau festzustellen.

Die Feststellung der Wortbedeutung ist freilich auf methodischem Wege allein nicht zu erreichen. Sie hat sozusagen in zwei Akten zu geschehen. Der

erste: die Bedeutungsfindung, der zweite: die Prüfung und Erhärtung des Gefundenen.

Für den ersten Akt lassen sich schwerlich methodische Grundsätze entwickeln, die zum Richtigen führen müßten. Im krassesten Fall sind wir auf bloßes Raten angewiesen, für das ein beliebiger Anhaltspunkt gut genug ist. Ob dieser Anhalt etymologischer Art ist, ob er sich aus einem besonderen Sinnzusammenhang ergibt, ob er auf Kombination mit Gegebenheiten der klassischen Sprache oder auf vermutbarer Analogie zu Wendungen anderer Sprachen beruht[1]), ist im Grunde gänzlich gleichgültig. Es kommt darauf an, einen Einfall zu haben, und der Einfall läßt sich nicht auf vorgeschriebenem Wege herbeilocken. Ich glaube nicht, daß ein Vedaphilologe mehr glückliche Einfälle gehabt hat als R. Roth, dessen vedische Bedeutungsansätze im PW den gerechten Nachfahren immer wieder zur Bewunderung seines nüchternen Wagemuts, seiner Treffsicherheit, seines Wahrscheinlichkeitssinns veranlassen werden: um methodische Begründung hat er sich aber kaum bemüht.

Jedoch, auch der bestechendste Einfall kann völlig fehlgehen. Er bedarf der Kontrolle eben durch den zweiten Akt. Es ist das bleibende Verdienst A. Bergaignes, die methodischen Fehler Roths in ein helles Licht gesetzt und Grundsätze entwickelt zu haben[2]), mit deren Hilfe die Wahrscheinlichkeit eines erratenen Ergebnisses geprüft und dieses gesichert oder verworfen werden kann: eine vermutete Wortbedeutung kann erst dann als evident gelten, wenn sie sich allenthalben einsetzen läßt, wenn wir nicht gezwungen sind, abgeleitete oder Nebenbedeutungen aufzustellen, die nur noch durch ein schwaches logisches Band, im schlimmsten Fall: überhaupt nicht mehr, mit dem vermuteten Ansatz verknüpft werden können. Die Diktion der vedischen Dichter, die verwandte Anschauungen und Formeln in ständig sich abwandelnder Gestalt darbietet, die Einheitlichkeit des Sprachgebrauchs, die sich an der äußeren Form des Redeverlaufs immer wieder verrät, bürgt für die

[1]) Mancher wird geneigt sein, den Angaben der einheimischen Vedaerklärer von Yāska bis Sāyaṇa zum mindesten hier, unter den möglichen Ansatzpunkten der Bedeutungsfindung, einen Platz zu gönnen. Allgemeine Erwägungen sowohl wie auch Erfahrungen im einzelnen haben mich immer entschiedener dazu geführt, mich Oldenbergs Standpunkt anzuschließen, „daß die Vorstellung von den aus dem trüben Meer Sāyaṇas aufzufischenden echten Perlen lexikalischer Tradition aufgegeben werden muß" (Vedaforschung S. 26). Auch ein so bescheidenes Zugeständnis, wie es Renou, Maîtres de la philologie védique p. 9 machen zu können glaubt, ist mir unmöglich. Yāska und Sāyaṇa wie ihre Quellen raten, sie raten meist auf Grund einer etymologischen Kombination, deren Technik primitiv ist und die von dem unrichtigen Grundsatz ausgeht, daß Wörter ähnlicher Lautform einen ähnlichen Sinn haben müssen, sie raten auf jeden Fall schlecht, wo es sich um nicht ganz Naheliegendes handelt. Ich habe mich nirgends in der Lage gesehen, mich an ihnen inspirieren zu können. Für geradezu gefährlich halte ich es, das Ergebnis eigenen Ratens mit dem Hinweis darauf, daß sie Ähnliches geraten haben, zu begründen, worauf tatsächlich in den allermeisten Fällen die Benutzung der einheimischen Kommentare hinauskommt.

[2]) Vgl. vornehmlich seine Études sur le lexique du Rig-Veda. JA. 1883, II p. 468ff.

Richtigkeit des Grundsatzes einheitlicher Wortinhalte[1]). H. OLDENBERG hat BERGAIGNES Methode folgerichtig weitergeführt und verfeinert. Niemand hat eine intimere Kenntnis der rigvedischen Ausdrucksweise, ein feineres Gefühl für Zusammengehörigkeiten erreicht, niemand hat mit gleichem Erfolg eine gleich große Anzahl scheinbar treffender Neuaufstellungen von Wortbedeutungen als unhaltbar erwiesen.

Allerdings kann sich der positive Erfolg der OLDENBERGschen Arbeit auf dem Gebiet der Wortinterpretation mit dem seiner negativen Kritik nicht recht messen. Ich meine ihm nicht unrecht zu tun, wenn ich behaupte, daß die Gabe der Bedeutungsfindung ihm in geringerem Grade gegeben war oder daß er sie weniger gepflegt hat[2]), als die der methodisch strengen Prüfung. Die von BERGAIGNE mit schlagender Überzeugungskraft vertretene Erkenntnis von der Bizarrheit[3]) rigvedischer Gedankenführung, von der Kühnheit rigvedischer Ausdrucksweise mündet bei OLDENBERG schließlich in dem Glauben, daß kaum etwas so unwahrscheinlich, kaum etwas so abstrus oder vage sein könne, daß wir es einem vedischen Dichter nicht doch zutrauen müßten[4]).

GELDNERS RV.-Übersetzung, deren zweiter, nachgelassener Teil unbegreiflicherweise den Mitforschern immer noch nicht zugänglich ist, läßt den Einfluß OLDENBERGS allenthalben spüren. OLDENBERGS Kritik der „Vedischen Studien" und des Wertes der einheimischen Kommentare, aber auch seine Art der Beobachtung des Sprachgebrauchs mittels Zusammenhaltens paralleler oder verwandter Stellen haben den Mitverfasser der genannten „Studien", den Verfasser des „Rigveda in Auswahl" ganz offensichtlich beeindruckt.

---

[1]) Die Fehlerquelle, die in der Überspitzung dieses Prinzips liegen kann (OLDENBERG, Vedaforschung S. 12, Anm. 1, RENOU, Maîtres . . . p. 37), erkenne ich grundsätzlich an, halte es aber für vorläufig richtiger, das Risiko auf sich zu nehmen, durch allzu starre Einseitigkeit (un excès de schématisation: RENOU) zu sündigen, als die Wahrscheinlichkeit einer Bedeutungsspaltung allzu bereitwillig zu erwägen.

[2]) „Im Ganzen wird man mich . . . in exegetischer Hinsicht auf überwiegend konservativem Standpunkt finden. Oft erkannte ich als meine Aufgabe nicht Neues zu sagen, sondern nur die Wahl zwischen alten Anschauungen zu begründen": ZDMG. 55 S. 269. Ähnlich sagt BERGAIGNE: «Je n'ai pas en général à introduire des sens nouveaux: j'ai à chasser des sens intrus»: JA. 1883 II p. 473. Es will mir aber doch scheinen, daß hier tatsächlich ein gut Teil mehr an origineller Divination anzutreffen ist.

[3]) Religion Védique I p. V.

[4]) „Die Formgebung der vedischen Poeten ist nicht so scharf, ihre Gedankenführung nicht von der zwingenden Klarheit, die Spiele ihrer Phantasie verlaufen nicht in so berechenbaren Bahnen, daß philologische Kritik hier mit Sicherheit operieren könnte": Vedaforschung S. 44. Diese maßvolle Charakterisierung erfährt später eine recht kräftige Steigerung: „bei diesem Text, wo in Gedanken, Sprache, Metrum so oft das Unmögliche möglich geworden ist, dessen zuweilen dem Amorphen sich annäherndes Wesen usw.": Noten I. S. IIIf. Bekanntlich hat sich OLDENBERG nicht gescheut, die praktischen Folgerungen aus dieser Anschauung bei der Erwägung der exegetischen Möglichkeiten in den „Noten" zu ziehen: „OLDENBERG hält gar zu viel für möglich" beklagt sich einmal ein hervorragender Indologe, ein Außenseiter auf dem Gebiet der RV.-Exegese, sehr verständlicher und bezeichnender Weise.

Aber auch abgesehen davon, daß er der gewissenhaften Methodik OLDENBERGS auch in diesem seinem letzten Werk nicht annähernd gleichkommt — er beugt sich der ausdrücklichen Kritik, wo er muß, aber er führt sie nicht aus eigenem weiter[1] —, ist doch GELDNERS Standpunkt ein grundsätzlich anderer. GELDNER glaubt offensichtlich nicht an das „Amorphe“, das Vage, das Nichtssagende. Seine „getreue philologische Übersetzung“, dieser „erneute Erklärungsversuch“, stellt schließlich doch das Unterfangen dar zu erweisen, daß die Dichter Prägnantes, Inhaltsreiches, Charakteristisches: Gedanken und Worte von Kraft und Schönheit, in wirklichen Gedichten geformt haben. „Sensationelle Neuaufstellungen“, von denen OLDENBERG mit unverkennbarem Hinblick auf die „Vedischen Studien“ recht abschätzig gesprochen hatte[2], findet man hier zwar nicht, aber doch Einfälle in reicher Fülle — gewißlich nicht immer glückliche und durchweg nicht, wie schon gesagt, mit OLDENBERGscher Skrupelhaftigkeit und Sauberkeit geprüft —, aber doch nirgends den Verzicht darauf „Neues zu sagen“[3]. Temperiert, gebändigt, aber doch höchst lebendig wirkt auch in der „Übersetzung“ noch der Wagemut der „Vedischen Studien“.

Ich bin der Überzeugung, daß eine innigere, freudigere Verbindung des GELDNERschen Glaubens an den inhaltlichen Wert der rigvedischen Dichtkunst und seines Mutes zum Einfall mit der BERGAIGNE-OLDENBERGschen Methode der Nachprüfung uns auf dem Gebiet der RV.-Exegese noch erheblich weiter bringen kann. Ich habe mir in den hier vorgelegten Untersuchungen zunächst Wörter und Wendungen vorgenommen, wo es meiner Ansicht nach nicht damit getan sein konnte, „eine Wahl zu begründen“ zwischen mehreren Aufstellungen eines oder verschiedener Vorgänger, sondern wo es galt, das Richtige erst zu finden[4]. Die Lösungen, auf die ich gekommen bin — allerdings kaum auf dem Weg, auf dem ich den Leser zu ihnen führe, wie ich ehrlicher Weise bemerken möchte —, habe ich mich bemüht mit gewissenhafter Strenge zu untersuchen und zu examinieren. Wenn es mir nur gelungen ist, die Methode der Bedeutungssicherung deutlich und überzeugend zu gestalten, will ich den Vorwurf allzu schwerfälliger Umständlichkeit[5], allzu ängstlicher Sorgfalt gern tragen. Es wäre mein lebhaftester Wunsch, auch andern Mut zu machen und die Resignation[6], die heutzutage die Vedainterpretation fast stagnieren läßt, zu verjagen.

[1] Zu BERGAIGNE, der ihm solche ausdrückliche Kritik nicht mehr entgegenstellen konnte, hat GELDNER, wie in seiner Jugend, so auch in seinem Alter kein erkennbares Verhältnis. Von seinem Geist ist er jedenfalls unberührt.

[2] ZDMG. 55 S. 269. [3] OLDENBERG l. c.: o. S. 9 Anm. 2.

[4] Dies gilt nur mit Einschränkung für *vidátha*: u. S. 37 Anm. 3.

[5] Wenig umständlich bin ich nur in der Anführung und Behandlung der wissenschaftlichen Literatur gewesen. Ich habe mich möglichst nur mit solchen Vorschlägen auseinandergesetzt, deren Erörterung mir, vor allem wieder vom methodischen Gesichtspunkt, im positiven oder negativen Sinn lehrreich erschien.

[6] Wie unberechtigt sie ist, zeigt übrigens eindrucksvoller, als ich es wohl vermag, LÜDERS' glänzende Interpretation von RV. 5. 84 (Phil. Indica S. 751ff). Es gibt

So sehr ich der soeben charakterisierten allgemeinen Tendenz der Übersetzung GELDNERS zustimme, so unentbehrlich sie mir natürlich auch als Hilfe bei der Interpretation Schritt für Schritt gewesen ist und so sehr ich mich als immer wieder aus ihr Lernender in ihrer Schuld fühle, so stark sind doch auch meine Bedenken und Einwände. Um über OLDENBERG hinauszukommen, wird es im allgemeinen nötig sein, da, wo er allzu bedenklich gezögert, einen weiteren Schritt vorwärts zu wagen: um über GELDNER, wird man nicht selten erst wieder umkehren müssen. Meine Bedenken und Einwände richten sich gegen das Ganze nicht weniger als gegen Einzelheiten, von denen in dieser wie in früheren meiner Arbeiten oft genug die Rede ist.

Die Übersetzungen, die ich im Verlauf meiner Untersuchungen gebe, dienen nur der Erläuterung meiner Auffassung des baren Wortsinns: sie können und sollen keine Vorstellung geben von der dichterischen Schönheit des Originals, so gering man immerhin sie bewerten mag. Den Ton der Dichter zu treffen habe ich mir im Rahmen meiner Beweisführung, die es im ganzen mit elementaren Dingen des sprachlichen Verständnisses zu tun hat, versagen müssen. GELDNER hat diesen Versuch gewagt. Ich kann nicht umhin auszusprechen, daß er ihm nach meiner Überzeugung mißlungen ist. Es ist moderner Geschmack, der seine Ausdrucksweise färbt. Und die moderne Ausdrucksweise setzt bei den Dichtern eine moderne Gedankenwelt und zum mindesten mittelalterlich-städtische Lebensverhältnisse[1]) voraus.

Nicht wenige der Einzelheiten, an denen ich Anstoß nehme, sind durch GELDNERS grundsätzliche Auffassung der rigvedischen Dichtkunst bestimmt. Um dem einzelnen Vers ein — im Sinne des GELDNERschen *ṛṣi* — wohlgefälliges Gewand, einen bezeichnenden Inhalt zu geben, greift GELDNER, wo der Urtext immer den gleichen Ausdruck bringt, zu ständig neuen — häufig, aber nicht immer, sich allerdings sehr ähnlichen — Übertragungen. Die Versuchung, den eigentlichen Wortinhalt im Unklaren zu lassen, um der deutschen Übersetzung um so bequemeren Spielraum zu schaffen, hat er in ihrer Gefährlichkeit kaum erkannt und ist ihr häufig erlegen. Hier liegt zweifellos die größte Schwäche der „Übersetzung".

Das letzte Kapitel meiner Untersuchungen beschäftigt sich nicht mit einer Wortdeutung: diesmal ist es ein wirkliches Rätsel, das ich zu lösen versuche. OLDENBERG hat in programmatischem Zusammenhang[2]) von solchen „in mystische Sprache gekleideten Rätseln" erklärt: „Daß sich hier exegetische Methoden entwickeln lassen, die . . . über vagstes Raten hinausführen, halte ich für kaum wahrscheinlich." Ich bin auch hier der Meinung, daß sich die Lösung auf methodischem Wege allerdings kaum finden läßt: daß eine vermutete Lösung sich methodisch prüfen läßt und auf Grund dieser Prüfung

---

aber eben auch weniger verwickelte, weit einfachere Probleme, denen bescheidenere Kräfte gewachsen und die doch von unleugbarer Wichtigkeit sind. Dies, hoffe ich, werden meine Untersuchungen lehren.

[1]) Vgl. auch Verf., Fremdling im Ṛgveda S. 150.

[2]) Noten II S. III.

mit Sicherheit verworfen oder als richtig anerkannt werden muß, möchte ich nicht nur für Ausnahmefälle voraussetzen.

Die Lösungsfindung wird bei einzelnen Stichworten ansetzen: die Prüfung wird alle übrigen Aussagen des Kontextes auf ihren Zusammenhang mit der vorgeschlagenen Lösung untersuchen. Wir dürfen erwarten, daß jede einzelne Aussage sinnvoll und bezeichnend ist, auf den Hauptgedanken hinweist, ihn erhellt und durch ihn erhellt wird, ihn erläutert und weiterführt. Wir erwarten nicht nichtssagende Wiederholungen von schon Gesagtem, oder gar Digressionen, Ausmalungen, die keine echte Verbindung haben mit dem Kern der Rätselallegorie. Wir dürfen schließlich vermuten, das allegorische Bild an anderen Stellen unseres Textes zwar nicht in identischer, aber doch in ähnlicher Form wiederzutreffen und so eine neue Möglichkeit der Kontrolle zu gewinnen. Die eigenartige Formelhaftigkeit der rigvedischen Sprache und Gedankenwelt, in der kaum je ein Element begegnet, das sich nicht irgendwo in variierter Gestalt wiederfinden läßt, in der auch das Paradoxe, wie BERGAIGNE gelehrt hat, den strengen Regeln einer besonderen Art Grammatik folgt, wird uns wie bei den lexikographischen Untersuchungen so auch hier eine vertrauenswürdige Hilfe sein, auf die wir rechnen können.

I.

vayúna

. . . le meilleur moyen de comprendre le Ṛg-Veda est encore de le relire sans cesse, non pas hymne par hymne, mais formule par formule, et en quelque sorte mot par mot.
A. BERGAIGNE, Religion Védique III p. 281.

1. In der Auffassung von *vayúna* n. treffen die modernen Vedaerklärer, die sich bemüht haben, die Hauptmasse der Belege des Wortes in der vedischen Literatur, der allein es angehört, zu überblicken, nämlich ROTH, GRASSMANN, PISCHEL und GELDNER, in einem Punkt zusammen. Bei allen findet sich unter den vermuteten Bedeutungen der Begriff „Ordnung, Regel"[1]). Im übrigen weichen sie mehr oder minder voneinander ab. GELDNER, Übersetzung, ist in wesentlichen Punkten zur Auffassung ROTHS zurückgekehrt, wenn er die Bedeutungsreihe „Richtschnur, Reihe, richtige Ordnung, insbes. die regulierende Zeit, Tageszeit" (zu RV. 1. 92. 2c) aufstellt. Er hat allerdings ROTHS 3. Bedeutung „Deutlichkeit, Unterscheidbarkeit, Helligkeit" aufgegeben und dafür „regulierende Zeit, Tageszeit" eingesetzt. Jedenfalls aber hat er die von PISCHEL, Ved. Stud. I. S. 295ff. gemachten Vorschläge nicht angenommen, wenn er auch an einigen Stellen (1. 189. 1b, 3. 5. 6b *víśvāni... vayúnāni vidvā́n*, von Agni), PISCHEL folgend, *vayúnāni* mit „Wege" übersetzt (1. 72. 7a *vidvā́n . . vayúnāni*, ebenfalls von Agni: „Richtlinien").

So wahrscheinlich nun auch die Übersetzungen einzelner Verse bei den verschiedenen Exegeten klingen mögen, so wenig überzeugend bleibt die Auffassung des Wortes im ganzen. Der begriffliche Inhalt läßt sich nirgends als Einheit fassen, bei GELDNER, der zwischen „Richtschnur' und „Tageszeit", nicht mehr als etwa bei PISCHEL, der zwischen „das Bewegliche" und „Ordnung", oder bei ROTH, der zwischen „Richtzeichen" und „Helligkeit" als den extremen Polen über mehrere Zwischenstationen hin- und herzufahren hat. Die Geschicklichkeit, mit der das im einzelnen geschieht, kann unser Mißtrauen gegen solche Bedeutungskonglomerate nicht ersticken, sie kann uns nicht vergessen lassen, daß nicht nur die Deutung einiger besonderer Zusammenhänge, sondern jede einzelne der mannigfachen, sich bei dem gleichen

---

[1]) OLDENBERG, Noten, übersetzt konsequent „Ordnung" (vgl. zu 2. 24. 5, 10. 49. 5). Ich selbst habe mich, Fremdling im RV. S. 41, ZDMG. 95 S. 341 ihm angeschlossen, ohne daß mir ganz wohl dabei war: ich war mir klar darüber, daß es Stellen gibt, an denen man mit „Ordnung" schlechterdings nichts anfangen kann.

Forscher ständig und willkürlich ablösenden Übersetzungen — auch die mit „Ordnung" — erraten ist. Es fehlt ein fester Ausgangspunkt, an den anknüpfend man sich weitertasten könnte. Er fehlt, weil das Wort in der klassischen Sprache verschwunden ist, er fehlt, weil die Möglichkeiten einer einwandfreien grammatischen Analyse nicht folgerichtig durchdacht worden sind. Und doch bietet diese, wenn sie tunlich ist, in solchem Falle die sicherste Aussicht, nicht ganz und gar im Dunkeln zu tappen. Verzichten dürfen wir darauf nur, wenn unser Raten auf einen ernstlich einheitlichen Begriffsinhalt geführt hat, der an allen Stellen des Wortvorkommens sich als einwandfrei einsetzbar erweist. Ein solcher, an dem zu zweifeln nicht mehr vernünftig wäre, ist jedoch nicht gefunden. Auch „Ordnung" läßt sich eben nicht durchführen: unüberwindliche Schwierigkeiten machen z. B. die von mir im folgenden unter 3. und 7. besprochenen Belege.

2. Tatsächlich stellt sich der grammatischen Analyse — wohl zu unterscheiden übrigens von vager etymologischer Spekulation — keine wirkliche Schwierigkeit entgegen, wenn auch beim ersten Schritt kein eindeutiges Ergebnis zu erreichen ist. Offenbar haben wir es zu tun mit einem, allerdings seltenen, Suffix *-úna* (vgl. *dharúṇa* n. „das, was hält" zu Wz. *dhṛ*), das an eine Wurzel, deren Tiefstufe *vī* lauten würde, angetreten ist. In Betracht kämen *ve* „weben", *vī* „auf etwas zugehn" und *vyā/vī* „umwickeln, umhüllen, umhegen".

Grassmann, soweit ich sehe der einzige[1]), der *vayúna* ausdrücklich mit einer Wurzel in Verbindung bringt, hat sich für *ve* „weben" entschieden. Diese Annahme scheint sich fürs erste durch RV. 5. 48. 2a . . . *atnata vayúnam* zu bestätigen (vgl. z. B. 2. 3. 6c *tántum tatám samváyantī* . . ., 2. 38. 4a . . . *vítatam váyantī*). Daß sie trotzdem falsch ist, zeigt die Durchmusterung der übrigen Belege, eigentlich schon ein Blick auf Grassmanns einschlägige Artikel. Die „Grundbedeutung" („Gewebe") läßt sich nur an ganz wenigen Stellen (etwa noch 10. 114. 3b, 1. 144. 5d) einsetzen[2]); Grassmann ist alsbald gezwungen sie durch abstraktere Vorstellungen zu ersetzen, bei denen man nur einen sehr losen Zusammenhang damit konstruieren kann („kunstreiches Werk, Opferwerk, Kenntnis der kunstreichen Werke usw., Helligkeit"). Schließlich muß er einige Belege ganz und gar davon abtrennen und ein *vayúnā* f. mit dem Sinn „Lebenskraft" postulieren.

Theoretisch wäre es natürlich möglich, daß in *vayúna* identische Bildungen verschiedener Wurzeln zusammengefallen sind. Es ist das allerdings bei der Seltenheit des Suffixes *-úna* von vornherein nicht eben wahrscheinlich. Wir werden demnach diese Möglichkeit nur dann in Betracht ziehen, wenn uns

---

[1]) Pischel, Ved. Stud. II S. 247 setzt Zusammenhang mit *vī* „auf etwas losgehn" voraus. Der charakteristische Inhalt dieser Wurzel läßt sich aber in keinem seiner Ansätze, ganz zu schweigen von „Sitte, Ordnung", aufspüren. Es ist doch wohl kein Zufall, daß diese Möglichkeit einer etymologischen Verknüpfung in seiner ausführlichen Behandlung von *vayúna* Ved. Stud. I S. 295ff. unerwähnt bleibt.

[2]) Was Grassmann selbst nicht einmal tut.

bei der Untersuchung untereinander verwandte Zusammenhänge übrig bleiben sollten, die mit den übrigen keinerlei Berührung zeigen und in denen mit der dort bewährten Bedeutung auf keine Weise auszukommen ist. Selbstverständlich scheint es mir, daß eigentliche *cruces interpretum*, bei denen Zusammenhang oder Konstruktion sowieso unklar oder unsicher bleiben, nicht zu irgend welchen kühnen Schlüssen mißbraucht werden dürfen.

Versuchen wir *vayúna* von Wz. *vyā/vī* abzuleiten, so ergibt sich die Bedeutung „was umwickelt, umhüllt, umhegt", also für *vayúna* n. „Umwicklung, Umhüllung, Umhegung".

3. Dieser Ansatz bewährt sich zunächst, wie ich meine: schlagend, an mehreren Stellen, die ein wenig abseits der gewöhnlichen Zusammenhänge liegen, in denen wir das Wort sonst antreffen.

Ich gehe aus von der jüngsten Stelle, an der es vorkommt, dem einzigen Beleg von *vayúna* in der vedischen Prosa.

ŚB. 8. 2. 2. 8 *prāṇā́ vaí devā́ vayonādhā́ḥ. prāṇaír hidáṃ sárvaṃ̐ vayúnaṃ naddhám.*

Roth setzt hier ein Adj. „lebenskräftig" an, das zum Zweck der Etymologie von *vayas* gebildet sei. Pischel, Ved. Stud. I S. 307f. geht von einem Adj. „beweglich"[1]), hier im Sinne von „lebendig" gebraucht, aus, das er auch TS. 5. 5. 4. 3. usw. (s. unten S. 25), hier im Sinne von „wogend", erkennen will. Beide Auswege zeigen nur, daß der Sinn von rigv. *vayúna* nicht getroffen ist: die Deutung versagt eben da, wo ein Beleg begegnet, der außerhalb rigvedischer Formeln liegt und von dem man denn mit Recht eine unverdächtige Bestätigung erwartet. Ich übersetze:

„Die Atemkräfte fürwahr sind die Himmlischen, die das Leben binden. Denn durch die Atemkräfte ist diese ganze Umhüllung [zusammen-] gebunden."

Die „Umhüllung" ist der Körper, in dem das Leben wohnt und der zerfällt, wenn beim Tode der Odem entweicht.

RV. 6. 75. 14 *áhir iva bhogaíḥ páry eti bāhúṃ*
jyā́yā hetíṃ paribā́dhamānaḥ
hastaghnó víśvā vayúnāni vidvā́n
púmān púmāṃsaṃ pári pātu viśvátaḥ

„Wie eine Schlange umschließt er den Arm mit seinen Windungen, den Schlag der Sehne rings abdrängend, der Handschutz, der alle Umhüllungen kennt, er, der Mann, schütze den Mann von allen Seiten."

Vgl. 2. 17. 2c *śū́ro yó yutsú tanvàṃ parivyáta* „der Held, der in den Kämpfen seinen Körper (mit schützender Rüstung) umhüllte", 10. 16. 7a . . . *várma pári* . . . *vyayasva* „hülle dich rings in den Panzer . . ."

---

[1]) Es soll sich zu *vayúna*, angeblich „Weg", verhalten, wie unser „beweglich" zu „Weg". Ich darf wohl darauf verzichten, Pischels offenbar irrige Ansicht vom Verhältnis der beiden deutschen Wörter richtig zu stellen.

Weder PISCHELS Auffassung: „der alle Schliche (Mittel und Wege) [des Bogenkampfes] kennt" (RENOU, Hymns et prières du Veda: «instruit de tous artifices»), noch auch etwa: „der die Regeln (Ordnungen) kennt", kann einigermaßen befriedigen: die Aufgabe des Handschutzes ist doch eine einfache und hat mit den Künsten des Bogenkampfes überhaupt nichts zu tun.

10. 114. 3ab *cátuṣkapardā yuvatíḥ supéśā*
ghṛtápratīkā vayúnāni vaste

„Eine junge Frau mit vier Flechten, mit schönem Schmuck, mit butterschmalzigem Angesicht kleidet sich in Umhüllungen . . ."

Vgl. 9. 8. 6bc *vástrāṇi* . . . *pári gávyāny avyata* „er hüllte sich rings in aus Kuh (= Milch) bestehende Gewänder", 9. 69. 5a b . . . *rúśatā vā́sasā* . . . *pári vyata* „er umhüllte sich mit weißem Gewand", 3. 8. 4a *yúvā suvā́sāḥ párivīta ā́gāt* „der Jugendliche ist herbeigekommen, schön gekleidet, umhüllt (umgürtet)"

Worauf immer die Allegorie in 10. 114. 3 gehn mag, selbst wenn, wie ich nicht glaube[1]), die *vedi* gemeint sein sollte, auf jeden Fall scheint mir ein „sie kleidet sich in die Opfergebräuche" (HAUG)[2]) oder „Satzungen" (PISCHEL)[3]) oder auch „Ordnungen" unannehmbar. Eine solche Ausdrucksweise wäre an und für sich befremdlich, so abstrakt in der Tat, daß es Mühe macht, sich dabei etwas vorzustellen, vor allem aber paßt sie nicht in den Zusammenhang, in dem doch, wie es sich für eine Allegorie ziemt, ein geschlossenes Bild mit folgerichtiger Anschaulichkeit ausgemalt wird. Wir dürfen als Objekt von *vaste* mit Sicherheit einen Ausdruck erwarten, der zu *kaparda* „Flechte", *peśas* „Schmuck", *ghṛta* „Butterschmalz" und *pratīka* „Antlitz" paßt: also einen Ausdruck, der wie unser „Umhüllungen" irgendwelche Gewänder oder Schleier[4]) meint.

An *vayúnāni vaste* schließt sich ohne weiteres an:

1. 144. 5d *abhivrā́jadbhir vayúnā návādhita*

Vgl. z. B. 9. 108. 12c . . . *nirṇíjaṃ dadhe* „er hat ein Schmuckgewand angelegt", 9. 68. 1d . . . *nirṇíjaṃ dhire*: 1. 25 13b . . . *vasta nirṇíjam.*

Bei GELDNER hat die Widergabe von *vayúna* durch „Richtungen" eine sehr kühne Deutung des Verbs *adhita* nach sich gezogen: „er hat neue Richtungen eingeschlagen". Für sehr einleuchtend halte ich dagegen G.s Beziehung von *abhivrájadbhiḥ* auf die Flammen oder einen ähnlichen Begriff. Ich ergänze *bhānúbhiḥ* und übersetze:

„Durch die zuschreitenden [Flammenstrahlen] hat er (Agni) neue Umhüllungen angelegt."

Vgl. 10. 6. 1cd *jyéṣṭhebhir yó bhānúbhir ṛṣūṇā́m paryéti párivīto vibhā́vā* „welcher umgeht erstrahlend, umhüllt durch die uralten Strahlen der

---

1) Siehe unten S. 61.
2) Vedische Räthselfragen (SBAW., Phil. Phil. Classe 1875 II) S. 482.
3) o. c. S. 305.
4) Vgl. z. B. καλύπτρα „Schleier".

Flammen". Ähnlich auch 9. 86. 32a *sá sū́ryasya raśmíbhiḥ pári vyata* „er (Soma) umhüllte sich mit den Strahlen der Sonne".

4. Neben der Anschauung, daß das Dunkel bedeckt (Wz. *guh*: z. B. 5. 40. 6c *gūḷhám sū́ryam támasā*) oder einhüllt (Wz. *vyā/vī*: 4. 13. 4 ab *váhiṣṭhebhir viháran yāsi tántum/avavyáyann ásitam deva vásma* „mit deinen vorzüglichen Zugtieren kommst du, das Gewebe auftrennend[1]), abhüllend das schwarze Gewand [der Nacht, das die Erde umhüllt], o Himmlischer"), ist dem RV. sehr geläufig die umgekehrte, weniger naheliegende, daß nämlich das Licht oder lichtschaffende Gottheiten die Dunkelheit bedecken (7. 80. 2b *gūḍhví támo jyótiṣoṣā́ abodhi*, 4. 51. 9c [*uṣásaḥ*] *gū́hantīr ábhvam ásitam rúśadbhiḥ*, 1. 86. 10a, 2. 40. 2b, 2. 24. 3d) oder einhüllen (2. 17. 4d *sívyan támāṃsi dúdhitā sám avyayat* „die hartnäckigen Finsternisse hüllte er (Indra) nähend ein (= nähte sie zu)".

Um diese Anschauung handelt es sich auch bei den folgenden Versen, wo ROTH auf „Helligkeit", PISCHEL auf „Wege" und, als daraus abgeleitet, „Ordnung" (l. c. S. 299ff.)[2]), GELDNER auf „Reihenfolge, regelmäßige Zeiten, Zeiten" rät:

4. 51. 1ab *idám u tyát purutámam purástāj*
jyótis támaso vayúnāvad asthāt

„Hier ist dieses Licht, das vorzüglichste von vielen, im Osten hingetreten, Umhüllungen für die Finsternis habend."

Die übliche Auffassung von *támasaḥ* als Abl. ist wenig empfehlenswert. *sthā* ohne Richtungsadverb (etwa *ud*) erscheint im RV. sonst nie mit Abl.

6. 21. 3ab *sá ít támo 'vayunám tatanvát*
sū́ryeṇa vayúnavac cakāra

„Er (Indra) machte das Dunkel, das sich umhüllungslos ausspannte, durch die Sonne zu einem, das Umhüllung hat."

Vgl. 2. 17. 4d ... *támāṃsi* ... *sám avyayat* (von Indra gesagt).

1. 92. 2cd *ákrann uṣáso vayúnāni pūrváthā*
rúśantam bhānúm áruṣīr aśiśrayuḥ

„Die Morgenröten haben wie früher Umhüllungen geschaffen, selbst rot, haben sie einen weißen Schein aufgerichtet."

Die Umhüllung ist eben der weiße Schein. Vgl. 10. 6. 1cd ... *bhānúbhiḥ* ... *párivītaḥ*

1. 92. 6ab *átāriṣma támasas pārám asyó-*
ṣā́ ucchántī vayúnā kṛṇoti

[1]) GELDNER: „den Faden wechselnd" erscheint mir gekünstelt (*vi* + *hṛ* sonst im RV. , [gewaltsam] auseinandernehmen, zerreißen") und im Zusammenhang unpassend.

[2]) Man studiere PISCHELS Erörterung und überzeuge sich, wie hier mit Hilfe allzu bereitwillig geschaffener Bedeutungsableitung Verse engst verwandter Formulierung (6. 21. 3ab und 2. 19. 3cd) tatsächlich völlig verschiedene Vorstellungen zu Wort kommen lassen sollen.

„Wir sind übergesetzt zum jenseitigen Ufer dieser Finsternis. Aufleuchtend schafft die Morgenröte Umhüllungen."

4. 16. 3d *áhnā cic cakrur vayúnā gṛṇántaḥ*

„Durch den Tag schufen sie (die 7 Sänger) preisend Umhüllungen."

An den drei letztgenannten Belegstellen ist es freilich nicht ausdrücklich gesagt, daß es sich um Umhüllung der Finsternis handelt. Man umhüllt ja nicht nur, um zu verbergen, sondern auch, um zu schützen. So wäre die Auffassung „Umhüllungen [zu unserm Schutz]" durchaus möglich, möglich wäre es auch, daß der Dichter mit beiden Auffassungen spielt, es absichtlich im Dunkeln läßt, ob das Morgenlicht oder der Tag mit seinem Licht die Finsternis, um sie zu verbergen, oder ob er das Lebendige, um es zu schützen, umhüllt: das Licht erfüllt eben beide Aufgaben.

Für deutlich im ersteren Sinn, obgleich die Finsternis als Objekt der Umhüllung nicht ausdrücklich genannt ist, halte ich:

2. 19. 3cd *ájanayat sū́ryaṃ vidád gā́*
aktúnā́hnāṃ vayúnāni sādhat

„er (Indra) erzeugte die Sonne, er fand die Kühe, er stellte Umhüllungen her durch die Schminke der Tage (= das Licht)."

Denn außer 2. 17. 4d, 6. 21. 3ab (s. o. S. 17) darf zur Erläuterung dienen 2. 24. 3c d *úd gā́ ājad ábhinad bráhmaṇā valám ágūhat támo vyàcakṣayat svàḥ*. Es entsprechen sich: 2. 19. 3c *ajanayat sū́ryam* ... und 2. 24. 3d ... *vyàcakṣayat svàh*; 2. 19. 3c ... *vidád gā́ḥ* und 2. 24. 3c *úd gā́ ājat* ...; schließlich 2. 19. 3d und 2. 24. 3d *ágūhat támaḥ* ...

Das richtig verstandene *aktúnā́hnām* (vgl. insbesondere 7. 79. 2a *vyàñjate*... *aktū́n* [*uṣásaḥ*] „es schmücken sich mit [leuchtenden] Schminken die Morgenröten") schützt das sachlich gleichbedeutende *áhnā* in 4. 16. 3d (s. o.!) vor der Konjektur (*áhnām*) LUDWIGS (RV. V. S. 79) und PISCHELS (o. c. S. 300), die auch OLDENBERG (Noten ad l. c.) annehmen möchte. Hier wie oft „widersteht der recht verstandene Text voreiligen Besserungsversuchen" (OLDENBERG, Noten I. S. III).

Die Auffassung vom Licht als schützender Umhüllung steht im Vordergrund:

5. 48. 2ab *tā́ atnata vayúnaṃ vīrávakṣaṇaṃ*
samānyā́ vṛtáyā víśvam ā́ rájaḥ

„Sie (die Morgenröten) spannten eine Umhüllung, die den Männern Stärkung bringt, in gemeinsamem Lauf (?) über den ganzen Raum hin."

Die Umhüllung ist *vīrávakṣaṇa*[1]), weil sie schützt.

Zu *vayúna* als Objekt von *tan* vergleiche: 9. 86. 32ab ... *pári vyata tántuṃ tanvānás trivṛ́tam* „er umhüllte sich, ein dreifaches Gewebe spannend."

Ein paralleler Gedanke, bei dem nur die Vorstellung des umhüllenden

[1]) PISCHELS Deutung von *vīrávakṣana* (o. c. S. 306) paßt nicht zu einer Qualifikation eines neutralen Begriffs.

Lichts durch eine abstrakte ersetzt ist: 1. 166. 4a *á yé rájāṃsi táviṣībhir ávyata* „die ihr (Marut) die Räume mit eurer Kraft [schützend] umhülltet".

Von der Umhüllung durch das Dunkel (o. S. 17) dürfte die Rede sein:

6. 7. 5. cd *yáj jáyamānaḥ pitrór upásthé*
'vindaḥ ketúṃ vayúneṣv áhnām

„als du (Agni Vaiśvānara), geboren werdend im Schoß der Eltern, in den Umhüllungen (dem Dunkel) ein Lichtzeichen für die Tage fandest."

áhnām gehört allenfalls zu *vayúneṣu*: „in den Umhüllungen der Tage" = „im Nachtdunkel". Da man sich auf 2. 19. 3d, wo *áhnām* sicher nicht zu *vayúna* gehört (s. o. S. 18), nicht berufen darf[1]), ist Konstruktion mit *ketúm*, wie 3. 34. 4c, 6. 39. 4c, 7. 5. 5d[2]), 10. 85. 19b, 10. 88. 12b, ein wenig naheliegender. Für am richtigsten möchte ich freilich halten: „in den Umhüllungen [der Tage] ein Lichtzeichen für die Tage."

Agni Vaiśvānara ist sonst selbst „das Lichtzeichen für die Tage" (welchem folgend sie sich am Morgen in die dunkle Welt zurückfinden)[3]): 7. 5. 5d, 10. 88. 12b. Daß er es gefunden hat, würde passender von Indra gesagt: 3. 34. 4cd *prárocayan mánave ketúm áhnām/ ávindaj jyótir bṛhaté ráṇāya* (vgl. mit GELDNER 10. 43. 4d, 8d)[4]).

5. Die Rolle der Umhüllungen in Verbindung mit Agni ist überhaupt recht mannigfaltig. Handelt es sich 6. 7. 5d um die Umhüllungen, die das Dunkel schafft, ist es anderwärts der Strahlenschein, der ihn umhüllt (RV. 10. 6. 1cd, 1. 144. 5d: o. S. 16). Er kann jedoch noch in ganz anderem Sinne „umhüllt" sein.

Schlechtweg *párivīta* wird er genannt 1. 128. 1fg *ádabdho hótā ní ṣadad iḷás padé / párivīta iḷás padé*, 4. 3. 2c *arvācīnáḥ párivīto ní ṣīda*. GELDNER übersetzt: „umhegt ('mit den sog. paradhi-Hölzern [Sāy] . . .')" bzw. „umlegt", und wird sicherlich im Recht sein. Die „Umlegehölzer" stellen eine schützende Umhüllung (Umgürtung, Umhegung) dar.

Sonst ist Agni *vītá* oder *párivīta* vor seiner Geburt, wo er unsichtbar im Holz, seinen Müttern, den Reibhölzern, steckt: 4. 7. 6ab . . . *śáśvatīṣu mātṛ́ṣu vána á vītám* . . . „eingehüllt in die ständig sich folgenden[5]) Mütter, im Holz", 1. 164. 32c *sá mātúr yónā párivīto antáḥ.*

3. 29. 3 *uttānáyām áva bharā cikitvánt*
sadyáḥ právītā vṛ́ṣaṇaṃ jajāna
aruṣástūpo rúśad asya pája
íḷāyās putró vayúne 'janiṣṭa

---

[1]) Eine wirkliche Parallele böte 4. 51. 1b . . . *támaso vayúnāvat* . . .: o. S. 17.

[2]) *ketúm* von folgendem *áhnām* ebenfalls getrennt.

[3]) GELDNERS Übertragung „Wahrzeichen der Tage" trifft die Anschauung nicht. Das leuchtende Feuer wäre doch wohl eher ein Wahrzeichen (Merkmal, Kennzeichen) der Nacht.

[4]) Vgl. OLDENBERG, Religion des Veda S. 99f., 104 Anm. 2.

[5]) Da er immer wieder geboren wird, hat er „eine Mutter nach der andern".

„Stecke kundig in die auf dem Rücken liegende (das ‚weibliche' Reibholz) hinein. Begattet, hat sie alsbald den Hengst[1]) geboren. Mit roter Mähne, weiß ist sein Schein (?), ist der Sohn der Spende in der Umhüllung geboren."

Es muß wohl dahingestellt bleiben, ob der Dichter an die „Umhüllung" durch die Umlegehölzer oder an die im Holze gedacht hat.

PISCHEL o. c. S. 300f. hat vermutet, das *íḷāyās* nicht mit *putráḥ*, sondern mit *vayúne* zu konstruieren sei. Dagegen spricht das im Sandhi erhaltene *s*, das enge Zusammengehörigkeit mit dem folgenden Worte voraussetzt. Setzt man sich über dieses Bedenken hinweg — und das kann man, da gerade die Sandhiverhältnisse von der Redaktion auch sonst häufig nachweislich irrig behandelt sind[2]), sehr wohl tun —, so hat der Vorschlag recht viel für sich: Agni als „Sohn der *íḍā*" begegnet sonst nie, man kann sich auch schwer denken, was damit gemeint sein soll. Im Zusammenhang unseres Verses ist Agni, wie PISCHEL hervorhebt, vielmehr der Sohn der Reibhölzer, und ein attributloses *putráḥ* hat, da vorher von den zeugenden und gebärenden Eltern die Rede war, nichts Befremdliches. Man müßte etwa sagen: „ist [ihr] Sohn in der Umhegung (= dem mit Umlegehölzern umhegten Platz [*padá*]) der Spende geboren." Vgl. 1. 128. 1 g *párivīta iḷás padé*.

6. Auf exegetisch schwierige, weil undurchsichtige oder mehrdeutige Zusammenhänge müssen wir sowieso überall da gefaßt sein, wo von Agni die Rede ist. Hier lieben es die Dichter erfahrungsgemäß besonders, sich geheimnisvoll, paradox, überraschend auszudrücken. Es war der Grundfehler PISCHELS, an dem seine, wie üblich, höchst energische und einfallreiche Behandlung von *vayúna* schon beim Start scheitern mußte, daß er von der Wendung *víśvāni vayúnāni vidvā́n*, da wo sie Agni charakterisiert, ausging. Sie läßt sich deuten, wenn man die Bedeutung von *vayúna* kennt, diese selbst sich ihr nicht entnehmen. „Werke" (GRASSMANN und LUDWIG), „Ordnungen, Regeln" (ROTH, OLDENBERG) und noch manches andere[3]) liegt ebenso sehr und so wenig nahe wie PISCHELS „Wege, Mittel und Wege", für das sich zwar in 1. 189. 1ab im Kontext ein Anhalt zu bieten scheint (... *náya supáthā* ... *víśvāni* ... *vayúnāni vidvā́n*), der sich jedoch an den übrigen Stellen nicht (3. 5. 6, 6. 15. 10, 1. 145. 5) oder doch nur bei sehr eifrigem Suchen (10. 122. 2, 1. 72. 7) wiederfinden läßt. Wo der Ausdruck nicht auf Agni geht (6. 75. 14c) bewähren sich alle diese Vermutungen schlecht (s. o. S. 15f.).

Wir dürfen nach den vorausgegangenen Untersuchungen zunächst einmal wörtlich übersetzen: „alle Umhüllungen kennend", müssen uns nun allerdings überlegen, was der Dichter meinen mag, wenn er das von Agni sagt. Sind es

[1]) Zu *vṛṣan* „Hengst" vgl. LÜDERS, Philologica Indica S. 767 Anm. 2. Den hier aufgeführten Stellen ist unsere hinzuzufügen: *stūpa* hat nur in Verbindung mit „Hengst" einen guten Sinn, da ein Bulle weder Schopf noch Mähne besitzt.

[2]) Vgl. OLDENBERG, Prolegomena S. 472f. Insbesondere ders. Noten zu RV. 5. 15. 5.

[3]) Yāska, Nir. 8. 20, 9. 15 paraphrasiert *vayúnāni vidvā́n* mit *prajñānāni prajānan* „Erkenntnisobjekte kennend", d. h. er verzichtet darauf, von *vayúnāni* mehr zu sagen, als daß es ein zu *vidvā́n* = *prajānan* passendes Objekt bezeichne.

Umhüllungen, die dazu dienen zu schützen — wie z. B. die Umhüllungen des Handschutzes 6. 75. 14c — oder sind es solche, die verbergen — wie z. B. die Umhüllungen durch das Dunkel 6. 7. 5d (vgl. auch etwa 1. 130. 3ab ... *divó níhitam̥ gúhā nidhím̥ vér ná gárbham̥ párivītam áśmani*)? A priori kommt in Verbindung mit Agni beides in Frage: selbst zum Schutz umhüllt, „umhegt" ist er z. B. 1. 128. 1fg, „verhüllt" dagegen z. B. 4. 7. 6ab (s. o. S. 19). Die Entscheidung kann nur der Kontext bringen. Gewiß müssen wir auch mit der Möglichkeit rechnen, daß der Dichter an beides zugleich denkt und absichtlich zweideutig bleibt.

Deutlich um „Verhüllungen" handelt es sich:

1. 145. 5cd *vy àbravīd vayúnā mártyebhyo*
'gnír vidvā́m̐ ṛtacíd dhí satyáḥ

„Es setzte den Sterblichen die Umhüllungen (Verhüllungen, Geheimnisse) auseinander Agni als der, der [sie] kennt — denn er ist der Kenner der Wahrheit, er, der Wahrhaftige."

Die Konstruktion von *vayúna* als Objekt von *vi* + *brū́*, das Stichwort *ṛtacít* lassen schlechterdings keinen Zweifel.

10. 122. 2 *juṣāṇó agne práti harya me váco*
víśvāni vidvā́n vayúnāni sukrato
ghṛ́tanirṇig bráhmaṇe gātúm éraya
táva devā́ ajanayan ánu vratám

„Genießend finde Gefallen an meiner Rede, Wohlweiser, der du alle Verhüllungen kennst: butterschmalzgekleidet treibe einen Gang für das brahman: deinem [Gesetz] gemäß erzeugten die Götter [ihr] Gesetz[1]).

Es handelt sich um die Geheimnisse der priesterlichen (dichterischen) Rede, wie in 3. 1. 17b, 18d, wo es von Agni heißt: *víśvāni kā́vyāni vidvā́n* „alle Dichterweisheiten kennend".

Im gleichen Sinne verstehe ich:

6. 15. 10cd *sá yakṣad víśvā vayúnāni vidvā́n*
prá havyám agnír amṛ́teṣu vocat

„Er möge Verehrung darbringen, der alle Verhüllungen kennt: bei den Unsterblichen soll Agni die Opferspeise ansagen."

5. 81. 1c *ví hótrā dadhe vayunāvíd éka it*

„Er (Savitṛ, der die Beschwörungen kennt: *vipaścít* b), der die Verhüllungen als einziger kennt, hat die Opfergaben verteilt"[2]).

---

[1]) Vgl. 7. 75. 3c *janáyanto daívyāni vratā́ni. vratám* ist also Objekt zu *ajanayan*. Ein zu *anu* gehöriges *vratám* ist verschwiegen, in einer von mir, Fremdling S. 56, besprochenen Figur. Vgl. auch 2. 33. 1c *abhí no vīró árvati kṣameta* „der Held sei gnädig unserm [Mann und] Roß". Geldners „Der Kriegsmann zu Roß" halte ich schon aus sachlichen Gründen — wo gibt es im alten Indien berittene Krieger? — für unmöglich. Für *vīró* ein *vīré* zu konjizieren ist nicht angängig: Oldenberg, Noten. Ein „verschwiegenes" *vīré* geben die von Oldenberg ad l. c. beigebrachten RV.-Stellen und das von Geldner zitierte *aspae ca paiti vīraē ca* Yt. 10. 101 unmittelbar an die Hand.

[2]) Savitṛ als Agni wie z. B. noch 3. 54. 11.

Neben den Verhülltheiten der priesterlichen Rede kommen natürlich auch andere in Frage:

6. 52. 12 *imáṃ no agne adhvaráṃ*
hótar vayunaśó yaja
cikitvā́n daívyaṃ jánam

„Dies unser Opfer, Agni, Opferpriester! bringe dar, kennend das himmlische Volk je nach seinen Verhüllungen (Geheimnissen)".

Vgl. AV. 2. 28. 2cd *tád agnír hotā́ vayúnāni vidvā́n víśvā devā́nāṃ jánimā vivakti.*

Konstruktion von *vayunaśás* mit *yaja* (vgl. 6. 15. 10c) führt zu weniger plausiblem Ergebnis.

Wie die Götter-, so hat auch die Menschenwelt ihre Geheimnisse:

7. 75. 4bc *páñca kṣitī́ḥ pári sadyó jigāti*
abhipáśyantī vayúnā jánānām

„Um die fünf Völker geht sie (Uṣas) an einem Tag herum, beschauend die Verhüllungen (Geheimnisse) der Leute".

Vgl. 1. 50. 7c *páśyañ jánmāni sūrya*: AV. 2. 28. 2cd.

1. 72. 7. *vidvā́m̐ agne vayúnāni kṣitīnā́m*
vy ānuṣák śurúdho jīváse dhāḥ
antarvidvā́m̐ ádhvano devayā́nān
átandro dūtó abhavo havirvā́ṭ

„Agni, der du die Geheimnisse der Völker[1]) kennst, verteile in stetiger Folge Reichtümer, damit sie leben [können]. Im Innern kennend die Straßen, die den Göttern als Vehikel dienen, wurdest du der unermüdliche Bote, der die Opferspeise fährt."

vayúnāni kṣitīnā́m und *ádhvano devayā́nān* entsprechen sich, nicht weil die Menschen auch irgendwelche den letzteren entsprechende „Wege" hätten, sondern weil auch diese nur dem Agni bekannt sind.

Als eine auf Agni gemünzte, formelhafte Prägung erscheint der *pāda*: *víśvāni deva vayúnāni vidvā́n* (1. 189. 1b) AV. 4. 39. 10b ohne ersichtlichen Zusammenhang mit dem Kontext. Anders verhält es sich vielleicht mit einer Verszeile der Yajurveden: *sī́da tvám mātúr asyā́ upásthe / víśvāny agne vayúnāni vidvā́n* (MS. 2. 7. 8, Kaṭh. 16. 8, VS. 12. 15). Hier wird man mit Wahrscheinlichkeit an RV. 3. 29. 3, 1. 128. 1fg, 4. 3. 2c (o. S. 19) anknüpfen dürfen.

An zwei RV.-Stellen schließlich dürfte die Phrase *víśvāni* ... *vayúnāni vidvā́n* doppelsinnig beabsichtigt sein:

3. 5. 6 *ṛbhúś cakra ī́ḍyaṃ cā́ru nā́ma*
víśvāni devó vayúnāni vidvā́n
sasásya cárma ghṛtávat padáṃ vés
tád íd agní rakṣaty áprayucchan

---

[1]) Dem *jánānām* 7. 75. 4c und *kṣitīnā́m* 1. 72. 7a entspricht *aryáh* in 7. 100. 5b *aryáh* ... *vayúnāni vidvā́n* in typischer Weise: Verf., Fremdling S. 37, 151. Die von mir o. c. S. 41 gegebene Übersetzung ist also zu korrigieren: „kennend die Geheim-

„Als Ṛbhu(?) hat er sich einen verehrungswürdigen, lieben Namen geschaffen, der Himmlische, der alle Umhüllungen kennt: das Fell (= den Schlauch: Geldner) der Speise, den butterschmalzreichen Ort des Vogels, das beschützt Agni unablässig."

Offenbar befinden wir uns hier einerseits in der Sphäre des Geheimnisvollen (a, c), andererseits in der des Schutzes (*d*).

1. 189. 1abc *ágne náya supáthā rāyé asmā́n*
víśvāni deva vayúnāni vidvā́n
yuyodhy àsmáj juhurāṇám énaḥ ...

„Agni, führe uns auf gutem Pfade zum Reichtum, der du, Himmlischer, alle Umhüllungen kennst, halte von uns fern die zu Fall bringende Schuld ..."

Zu c passen die Umhüllungen, insofern sie schützen, zu a, insofern sie verbergen: nur der alle Geheimnisse kennende Gott weiß die Pfade zum Reichtum zu finden und auf ihnen zu geleiten[1]).

7. Von den formelhaften kehren wir noch einmal zu Einzelzusammenhängen zurück. Sie können nach dem bisher Festgestellten eine einfache Erklärung finden, wofern der Kontext keine sonstigen Schwierigkeiten bietet.

2. 19. 8ab *evā́ te gṛtsamadā́ḥ śūra mánmā-*
vasyávo ná vayúnāni takṣuḥ

„So haben dir, Held, die G. Gedichte gezimmert, wie Schutzsuchende (bergende) Umhegungen [zimmern]."

Zu *vī* „umhegen" vgl. o. S. 19. Ich denke an einen Pallisadenzaun, den man „zimmert".

2. 34. 4d *ṛjipyā́so ná vayúneṣu dhūrṣádaḥ*

„[Sie (die Marut) sind] wie Falken, die auf den Umhegungen (Hecken, Zäunen) auf den Spitzen sitzen [an der Spitze sitzend (voranstehend) in den Umhegungen (auf den Opferplätzen)]."

Vgl. o. S. 19f. zu *vayúne* 3. 29. 3d.

3. 3. 4ab *pitā́ yajñā́nām ásuro vipaścítām*
vimā́nam agnír vayúnaṃ ca vāghátām

---

nisse des Fremden". *nā́ma* (a) neben *vayúna* wie 3. 5. 6ab (s. u.): der Name ist eben eine Verhüllung oder auch selbst ein Geheimnis.

[1]) Zweimal begegnet die Formel *vayúnāni vidvā́n* auch in der jüngern vedischen Literatur außer Verbindung mit Agni:

MS. 4. 13. 7 Kāṭh 18. 21 TB. 3. 6. 12. 1abc
vánaspate ráśanayā niyū́ya (Kāṭh. TB. *abhidhāya*)
piṣṭatámayā vayúnāni vidvā́n
váhā devatrā́ ...

Man kann zweifeln, ob man *vayúnāni* mit „Umwicklungen" wiedergeben (vgl. a), oder es in Analogie zu RV. 10. 122. 2 usw. (o. S. 21) fassen soll.

AV. 5. 20. 9c *śréyo vanvānó vayúnāni vidvā́n.*

Subjekt ist die Trommel (*dundubhí*). Also wohl einfach: „kennend die Arten des Schutzes".

Bloomfield, Hymns of the AV., S. 438 »*v. v.* is a mere formula« scheint mir hier richtig zu urteilen. Vgl. auch o. S. 22 zu AV. 4. 39. 10b.

„Agni, der Vater der Opfer, der Herr der Beschwörungskundigen, das *vimāna* und die Umhegung (der umhegende Schutz) der Sänger."

Vgl. 5. 48. 2a . . . *vayúnam vīrávakṣaṇam*: o. S. 18.

Die eigentliche Schwierigkeit liegt in *vimā́na*, das als „Maß" übersetzt einen matten Sinn ergibt. Ich schlage vor, es als „Haus, fester Platz" zu verstehen, also zu *vi* + *mi* zu stellen (vgl. *mā́na* n. (von *mi*) „Gebäude, Haus", klass. *vimāna* „Palast"). Agni als Schutzgottheit wäre also bergendes Haus und die es umgebende Hecke.

1. 182. 1a *ábhūd idám vayúnam ó ṣú bhūṣatā*

„Eine Umhegung ist dies hier geworden. Haltet Euch wohl [darin] auf!"

8. 55 (66). 8ab *vŕ̥kaś cid asya vāraṇá*
urāmáthir ā́ vayúneṣu bhūṣati

„Sogar der Wolf, der reißende, der Schafdieb, hält sich in seinen (Indras) Gehegen [friedlich] auf."

Ein Element der Unsicherheit in der Auffassung der beiden letztgenannten Stellen schafft das nicht zweifelsfreie *ā* + *bhūṣ*, für das ich nur eine vorläufige Vermutung geäußert haben möchte[1]).

10. 46. 8ab *prá jihváyā bharate vépo agníḥ*
prá vayúnāni cétasā pr̥thivyā́ḥ

„Mittels seiner Zunge trägt Agni Zittern[2]), mittels seines Scheins Umhüllungen der Erde vor sich her."

Ich paraphrasiere: Von den flackernden Flammen scheint die Erde zu zittern, der Schein des Feuers hüllt sie ein.

[1]) Jedenfalls will der von J. Gonda (Meaning of the verb *bhūṣati*, Utrecht 1939) vorgeschlagene Ansatz „to make a person or a thing prosper" (o. c. p. 23) an der letzteren Stelle, über die er allzu leicht hinweggleitet (o. c. p. 20), wirklich gar nicht passen. Die durch eine Reihe treffender religionspsychologischer Bemerkungen interessante Behandlung, die Gonda dem schwierigen Wort angedeihen läßt, leidet grundsätzlich darunter, daß die äußern Merkmale des Sprachgebrauchs nicht mit hinreichender Aufmerksamkeit festgestellt sind und der vermutete Begriffsinhalt nicht mit wirklicher Strenge bei der Durchprüfung festgehalten ist. Die gewöhnliche Konstruktion scheint mir deutlich zu zeigen, daß *bhūṣ* intransitiv ist und daß die Akkusative, die in Verbindung mit Richtungswörtern wie *pári*, *práti* usw. typisch erscheinen, eben von diesen Richtungswörtern und nicht vom Verb abhängen. Die Ähnlichkeit der Konstruktion und der Kontexte insbesondere von *pári* + *bhū* und *pári* + *bhūṣ* (o. c. p. 17f.) bietet einen sichern Ausgangspunkt: die beiden Verben werden sich nur durch eine, allerdings schwer zu fassende, Nuance unterschieden haben, jedenfalls nicht als Intransitiv (*bhū*) und Kausativ (*bhūṣ*), wie Gonda meint. Für den angeblich „kausativen" Sinn des Formans *s* darf man sich keinesfalls auf griech. Aoriste wie ἔστησα usw. berufen (o. c. p. 26), die sämtlich griechische Neuschöpfungen zu kausativen Präsentien sind, die ursprünglich keinen Aorist neben sich hatten: hier half man sich mit der einzig möglichen, produktiv gebliebenen Bildung.

[2]) Zu *vépas* vgl. Oldenberg, ZDMG. 63 S. 299. Ich meine allerdings, daß es sich hier nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, um das „Erzittern der erregten Seele" handelt, sondern daß *pr̥thivyā́ḥ* ebenso zu *vépaḥ* gehört wie zu *vayúnāni*. Andrerseits ist es wohl kein Zufall, daß *vépas* sowohl wie *vayúna* (vgl. o. S. 21f.) Eigenheiten der priesterlichen Rede bezeichnen können.

Insbesondere vgl. 10. 6. 1cd *bhānúbhiḥ* ... *párivītaḥ* (o. S. 16f.) und die o. S. 17ff. ausführlich besprochenen Anschauungen.

1. 162. 18c *ácchidrā gā́trā vayúnā kṛṇota*

„macht die Glieder (des geschlachteten Rosses) zu lückenlosen Umhegungen."

ácchidra zu *vayúna*, wie sonst häufig zu Ausdrücken wie *śárman* n., *sáraṇa* n., *ūtí* f. Auf *gā́tra* bezogen, würde es jedenfalls nicht „unversehrt" (Geldner), sondern ebenfalls „lückenlos", also „vollzählig", meinen. Zu unserm *pāda* ist zu stellen (mit Geldner): 19c *yā́ te gā́trāṇām ṛtuthā́ kṛṇómi* „welche deiner Körperteile ich in die richtige Reihenfolge bringe[1])". Die richtige Reihenfolge (*ṛtú*) bildet offenbar, was in unserem Verse *ácchidra* ... *vayúna* „lückenlose Umhegung (des Opfers? der Seele des Pferdes?)" heißt.

8. Wie *dharúṇa* n. ein substantiviertes Adjektiv zu sein scheint — vgl. z. B. *viṣṭambhó dharúṇaḥ* 9. 2. 5, *skambhó dharúṇaḥ* 9. 74. 2 —, kann auch ein Adj. *vayúna* „umhüllend, umhegend" vorausgesetzt werden.

4. 5. 13a ... *maryā́dā vayúnā* „die umhegende Grenze", TS.. 4. 6. 2. 6 *samudrā́ya vayúnāya* „dem umhegenden Ozean", TS. 5. 5. 4. 3, MS II. 10. 6 Kāṭh. 39. 3 *samudrásya vayúnasya*.

9. Es bleiben noch einige RV.-Stellen, an denen entweder die Ausdrucksweise sonstige, außerhalb des Begriffs *vayúna* liegende Schwierigkeiten bietet oder der Zusammenhang im Ganzen nicht deutlich ist. Ich verzichte auf eine ausführliche Diskussion, da ich nirgends zu einem schlüssigen, eine breite Behandlung rechtfertigenden Ergebnis komme, und deute lediglich an, wie ich vorläufig und mit Vorbehalt interpretiere.

10. 44. 7d ... *vayúnāni bhójanā* „Umhegungen (Schutz) [und] Speise".

1. 152. 6c *pitvó bhikṣeta vayúnāni vidvā́n* „sich auf Umhüllungen (Verkleidungen) verstehend soll er um Speise betteln", oder: „er soll um Speise bitten, [ihre] Umhüllungen (das Euter: b) kennend", oder etwa: „um Speise soll bitten, wer die Umhüllungen (das in b mit *bráhman* n. bezeichnete Geheimnis) kennt"[2]).

10. 49. 5b *yán mā́jihīta vayúnā canā́nuṣák* „als er (Śrutarvan) in stetiger Folge (immer wieder, unablässig) zu mir (Indra) kam als seinem Schutz." Vgl. 3. 3. 4b ... *agnír vayúnam*. Der harte Plural der Apposition zu singularischem Begriff könnte seine Rechtfertigung in dem Gedanken finden, daß es sich um wiederholten Schutz handelt.

2. 24. 5d *vayúnā* „die Umhüllungen (des Lichts und der Finsternis)."

Ich hoffe, es wird andern gelingen, hier Besseres oder sicherer Begründbares vorzuschlagen. Daß sie von den Bedeutungen von *vayúna*, die sich an von sonstigen Zweifeln freien Stellen als richtig erwiesen haben: „Umwicklung, Umhüllung, Verhüllung, Umhegung", ausgehen müssen und daß die Lösung der verbliebenen Schwierigkeiten nicht durch Aufstellung eines weiteren, etwa von *vī* „auf etwas losgehn" abzuleitenden *vayúna* (s. o. S. 14f.) zu erreichen sein wird, dessen möchte ich allerdings sicher sein.

[1]) Geldner: „So viele deiner Körperteile ich in richtiger Reihenfolge behandele."

[2]) Geldner: „Um (diesen) Trank soll nur der bitten, der Bescheid weiß."

II.

aratí

1. Geldners Übersetzung von *aratí* mit „Wagenlenker" darf als Fortschritt gegenüber Roth und Grassmann gelten, die beide exegetisch nichts beibringen als die Bemerkung, daß es von Agni gesagt wird, womit denn in der Tat eine unübersehbare Fülle von Möglichkeiten gegeben ist. Um unter diesen die Auswahl zu treffen, bliebe nur der Versuch, eine etymologische Anknüpfung zu finden. Aber auch hier sehen wir uns keineswegs eindeutigen Gegebenheiten gegenüber: Roth verweist auf griech. *ὑπηρέτης* „Knecht usw." und kommt, darauf fußend, zu „Diener, Gehülfe, Verwalter usw."[1]), Grassmann geht aus von Wz. *ar* „einfügen", *sam + ar* „durch Zusammenfügen zustande bringen" und *aramkṛ́t* „zurecht machend, das Opfer zurichtend" und überträgt: „der das Opfer zurichtet, zustande bringt". Geldner bringt zwar ebenfalls eine etymologische Begründung seines Ansatzes (Anm. zu RV. 1. 58. 7e) — er verweist auf *ἱππηλάτα* „Rosselenker" —, die nicht schlechter ist als diejenige Roths, der wesentliche Punkt seiner kurzen Erläuterung liegt jedoch in dem Hinweis auf Verse wie 4. 38. 4, 8. 19. 1 und 2. 4. 2, die darauf führen, daß die Bedeutung von *aratí* in der Sphäre des Wagenfahrens zu suchen ist. Den genannten schließen sich die Stellen an, in denen *aratí* als Bezeichnung Agnis sich mit *havyavā́h* „die Opferspeise fahrend" verbindet (3. 17. 4, 6. 15. 4, 7. 10. 3, 10. 46. 4). Wir werden sehen, daß dieser Zusammenhang sich auch sonst mehrfach deutlich bestätigt (insbesondere vgl. u. zu 10. 3. 6, 10. 61. 20, 1. 128. 6)[2]).

---

[1]) *ὑπηρέτης* ursprünglich natürlich „Ruderknecht". Es ist deutlich, wie sehr Roth den Begriff erst interpretieren und umdeuten muß, um zu einem brauchbaren Resultat zu kommen.

Die Zusammenstellung von *arati* mit aw. *rāti* Yt. 10. 45a (Bartholomae, BB. 17 S. 111) ist aufzugeben. Für aw. *rāti* ist die Bedeutung „Diener, Dienst" außer durch Hinweis auf *aratí*, angeblich „Diener", nicht begründbar. Die im Altir. Wörterbuch, Sp. 1519 unter 1 *rāti* aufgeführten Belege sind sämtlich unter 2 *rāti* unterzubringen: Y. 29. 11c *ə̄hmā rātōiš yušmāvatąm* „wir wollen [teilhaftig] sein des Schenkens (der Huld) von Euresgleichen" usw. Allein Yt. 10. 45a macht gelinde Schwierigkeiten. Vielleicht ist *ašta rātayo* als Bahuvrihi zu fassen: „welche acht (d. h.: viele?) Geschenke haben", allenfalls zu konjizieren: *ištarātayo* „welche erwünschte Geschenke (Huldbeweise) haben" (vgl. Y. 40. 4d *ištəm rātī*), jedenfalls aber nicht ein neues Wort zu erfinden.

[2]) Neisser, Zum Wörterbuch I s. v. will von der Vorstellung des „sich Rührenden, Regsamen" ausgehn (also von Wz. *ṛ* „gehn"), II. s. v. verknüpft er *aratí* (mit Grassmann) mit *áram* (also mit *ṛ* „fügen"): „der in den rechten Stand setzt, Ordner", unter ausdrücklicher Abweisung der von Geldner richtig erkannten Bedeutungssphäre und stillschweigender Aufgabe der von ihm selbst I s. v. versuchten exegetischen Einkreisung des Begriffs. Es genügt aber eben, um den Sinn eines Wortes festzustellen, nicht, nach irgendeiner mutmaßlich in ihm enthaltenen Wz. zu suchen: es ist gerade dies das Verfahren, das „sich in viel zu weiten logischen Kreisen bewegt" (Roth, Vorwort zu PW. S. Vf.).

Freilich, daß *aratí* nun gerade „Wagenlenker“ bedeute, läßt sich aus keiner der angezogenen Stellen mit Sicherheit entnehmen. Diese Annahme liegt zwar nicht fern, es erheben sich aber auch nicht ganz leicht zu nehmende Bedenken: *aratí* ist mehrfach, geradezu typisch, Objekt von *ny èrire* (1. 128. 8, 2. 2. 3), *nyeriré* (4. 1. 1, 8. 19. 21), das GELDNER sicherlich richtig als Perfekt von *ni* + *ar* erklärt (Anm. zu 4. 1. 1b), aber kaum treffend mit „haben bestellt als“ übersetzt. „Sie haben eingefügt“ führt viel eher auf einen Teil des Wagens als den Lenker als Objekt, und zugleich legt diese Ausdrucksweise doch recht nahe, *aratí* und Wz. *ar* „fügen“ nicht ganz und gar zu trennen. Unbefriedigend ist weiterhin GELDNERS Erklärung von *tiró aratím* in 4. 38. 4d als „seinen Lenker noch übertreffend“ (mit der Anmerkung: „Das Tier ist noch klüger als sein Herr oder sein Wagenlenker, es leistet über Menschenvermögen“). Nicht von märchenhafter Klugheit[1]), sondern von wunderbarer Schnelligkeit und Kraft[2]) ist bei dem hier gepriesenen Roß die Rede: man erwartet nicht, es mit seinem Lenker verglichen zu hören.

Gerade diese Stelle ist aber für die Bedeutungsfeststellung wichtig. Ist sie doch eine der wenigen, an denen *aratí* nicht auf Agni gehen kann. Es gesellen sich ihr in dieser Hinsicht noch 5. 2. 1cd *ánīkam asya* . . . *níhitam aratáu* „sein Gesicht, das in *aratí* hineingesetzt ist“[3]), und 6. 12. 3a *téjiṣṭhā yásyāratíḥ* . . . „dessen *aratí* sehr glühend ist . . .“

Neben dem exegetischen liefert die letztgenannte Stelle ein grammatisches Argument. Sie zeigt aufs deutlichste, daß *aratí* weiblichen Geschlechts ist. Das ist es aber gerade, was man bei einem Nomen auf *-tí* zunächst[4]) erwartet. Alle Versuche, *téjiṣṭhā* als Prädikat zu *aratíḥ* loszuwerden[5]), führen nicht nur zu ganz unwahrscheinlichen Ergebnissen, sie sind von vornherein abzuweisen.

Die grammatische Analyse eines femininen *aratí* ergibt sich von selbst. Es kann sich nur um ein Kollektivum auf *-tí*[6]) zu *ará* „Speiche“ handeln. *aratí* bedeutet demnach eigentlich: „Gesamtheit der Speichen, Speichenschaft“, bezeichnet also entweder die Gesamtheit der Speichen des einzelnen Rades, den „Bock“ in der Sprache der Stellmacher — ich selbst verwende in diesem Fall den Ausdruck „Speichenkranz“ — oder aber diejenige aller Räder eines Wagens[7]).

---

[1]) Auch aus den vorausgehenden Worten *vidáthā nicíkyat* (GELDNER: „Die weisen Worte verstehend“) läßt sich ein gegenteiliger Schluß nicht ziehen: s. u. S. 40.

[2]) 4. 38. 9ab . . . *panayanti jánā jūtím* . . . *abhíbhūtim āśóḥ*.

[3]) ROTH, PW. verändert zu *aratnáu*, andere zu *arātáu*. Vgl. NEISSER o. c. I. s. v. Wir werden sehen, daß der Text nur so, wie er dasteht, einen guten Sinn gibt.

[4]) Akzent wie Ablaut stimmen nicht zu den männlichen Nomina agentis wie *dhúti*, *dhṛ́ṣṭi* und *práṣṭi* (WACKERNAGEL, KZ. 67 S. 166).

[5]) So die Annahme einer Ellipse des Subjekts des Relativsatzes: „Agni, dessen [Flamme] die schärfste, ein *aratí*“ (GRASSMANN, OLDENBERG, NEISSER o. c., s. v.). Die Ellipse wäre ebenso hart wie unnötig. Warum sollte der Dichter ein tadellos in den Vers passendes *bhānávaḥ*, *aktávaḥ* oder dgl. unterdrückt haben, um für ein gänzlich nichtssagendes „Ordner, Lenker“ oder dgl. Platz zu gewinnen?

[6]) Vgl. BRUGMANN, Grundriß² II, 1 § 327a, b *α—γ*.

[7]) Im Gegensatz hierzu bezeichnet der Plural *aráḥ* die vielen einzelnen Speichen die doch von einem Radkranz zusammengehalten (1. 32. 15, 1. 141. 9, 5. 13. 6), in

Analoge Bildungen im Indischen sind *ṣaṣṭí*, *saptatí*, *navatí* usw. zu *ṣáṣ*, *saptá*, *náva* usw.[1]), *yuvatí*[2]), zu *yúvan*, *vṛkáti* zu *vṛ́ka*[3]), *aṃhatí* „Bedrängnis" zu **aṃhá* „bedrängend"[4]). Die Bildungsweise ist idg., wie *paṅktí*, aisl. *fimt*[5]), aber auch noch im Vedischen lebendig, wie *pṛtsutí* erweist, das zu einem aus

---

eine Radbüchse hineingedrückt werden (8. (66) 77. 3), die eine gemeinsame Nabe haben (10. 78. 4), die aufeinander folgen wie die Tage (5. 58. 5), und unter denen keine die letzte ist (8. 20. 14).

[1]) Vgl. Wackernagel, Altind. Gramm. III § 190a.

[2]) So schon Brugmann, Grundriß[1] II § 101. Daß wir auf Grund von westgermanisch **jugunþi* „Jugend" eine idg. Grundform **i̯uu̯n̥ti* rekonstruieren dürfen, muß nach den Erörterungen Wackernagels, Akzentstudien II (NGGW. 1914) S. 39 allerdings fraglich bleiben. Den grundsätzlichen Einwand Wackernagels l. c. gegen die Auffassung von *yuvatí* als ursprünglichem Kollektivum (W. sagt „Jugendalter", genauer müßte es heißen: „Jugendlichenschaft" = „Gesamtheit der Jugendlichen"): es sei „schwer abzusehen", wie ein solches Wort gerade die Bedeutung „junge Frau" erhalten haben solle, vermag ich nicht eben schwer zu nehmen. Alte Kollektiva (Abstrakta) werden häufig konkretisiert (vgl. Joh. Schmidt, Pluralbildungen S. 85, insbes. zu *Juppiter iuventus*). Wir würden freilich erwarten, daß das Wort dann ohne spezielle Beziehung auf den Sexus gebraucht wird, wie in der von W. zitierten Anrede an ein junges Liebespaar: „ihr Jugenden" (bei C. F. Meyer). Tatsächlich aber findet sich solche Spezialisierung häufig: engl. *youth*, aksl. *junota* „junger Mann". Nicht rätselhafter erscheint es mir, wenn in Indien einmal der Zufall — doch wohl unter den Bedingungen besonderer gesellschaftlicher Verhältnisse: in einer polygamen Gemeinschaft steht typisch dem einzelnen Mann eine Vielheit von (jungen) Frauen gegenüber, deren einzelnes Glied dann mit dem Ausdruck benannt wurde, der eigentlich der Gesamtheit zukam — den konkretisierenden Gebrauch auf Angehörige des weiblichen Geschlechts eingeschränkt hat. In analoger Weise ist schon voreinzelsprachlich das idg. **ekvā* „*Pferdeschaft" zur Bezeichnung des Einzeltieres (der dem Hengst in der Herde kollektiv gegenüberstehenden Stute) geworden. Im Sinne Brugmanns l. c. möchte ich auch das irische *elit* „Reh" als Analogon zu *yuvatí* beurteilen. Vgl. auch folgende Anm. zu *vṛkáti*.

[3]) *vṛkáti* RV. 4. 41. 4 fasse ich also als „Wolfschaft". Pāṇ. 5. 4. 41 betrachtet das Wort als vedisches Synonym von *vṛ́ka*, Kātyāyana vārt. 8 zu Pāṇ. 6. 3. 35 lehrt, worauf Wackernagel, NGGW. 1914 S. 38 aufmerksam macht, *vṛkáti* als gleichbedeutend mit *vṛkī́* „Wölfin". Auch hier bezeichnet demnach ein altes Kollektivum sekundär konkretisierend das weibliche Einzeltier. Den Fraenkelschen Vergleich der Suffixe von *vṛkáti* und *ἱππότα* hat Wackernagel l. c. mit Recht zurückgewiesen: die Bedeutung der Suffixe läßt sich nicht vereinigen. Allerdings vermag ich der von Wackernagel begründeten Vermutung (o. c. S. 43), daß in *vṛkáti* und *yuvatí* ein lediglich femininbildendes Suffix vorliege, schon deshalb nicht zuzustimmen, weil *vṛkáti* RV. 4. 41. 7 jedenfalls sicher nicht „Wölfin" heißt, noch auch Pāṇ. diese Bedeutung kennt. Den Akzent halte ich für beeinflußt durch das gleichbedeutende *vṛkā́tat*.

[4]) Specht, Ursprung der idg. Deklination S. 346 analysiert *aṃha-t-í* und sieht in dem so gewonnenen **aṃha-t* gegenüber *aṃha-s* eine Spur uralter Suffixvariation. Aber der Nachweis, daß es sich wirklich um eine ins Indogermanische zurückreichende Bildung handelt, ist für dieses Wort nicht zu erbringen. Ich ziehe es deshalb vor, *aṃhatí* in dem Zusammenhang zu belassen, in den es ähnliche indische Bildungen zu verweisen scheinen, womit eine einwandfreie Auffassung an die Hand gegeben ist: **aṃhá*: ἄγχω = φορός : φέρω.

[5]) Wackernagel. Altind. Gramm. III l. c.

pṛtsutúr fälschlich abstrahierten Stamm *pṛtsu-*[1]) gebildet ist. Wahrscheinlich ist es mir, daß auch *aratí* eine Neubildung der vedischen Dichtersprache ist, die ein Abstraktum brauchte, dessen Form es nicht so deutlich als Feminin charakterisierte[2]), wie es ein geläufiges Abstraktum auf *-tā*, *-tāt* getan hätte.

2. Der Ansatz „Gesamtheit der Speichen" bewährt sich nun zunächst einmal ganz schlagend dort, wo *aratí* nicht den Agni bezeichnet, also gerade an jenen Stellen, an denen wir aus der Vieldeutigkeit des Agnikomplexes einmal herauszutreten Gelegenheit haben. Gerade hier mußte man bisher scheitern, so sehr man sich bemühte, die Klippen mit Hilfe exegetischer Kunstgriffe oder gewaltsamer Textänderungen zu umschiffen[3]).

5. 2. 1 *kumārám̐ mātā́ yuvatíḥ sámubdham*
gúhā bibharti ná dadāti pitré
ánīkam asya ná mináj jánāsaḥ
puráḥ paśyanti níhitam aratáu

„Die junge Mutter (= die Nacht) trägt den Knaben (= die Sonne) eingewickelt im Geheimen: nicht gibt sie ihn dem Vater (zur Anerkennung)[4]). Sein [die Satzungen] nicht täuschendes[5]) Gesicht (= die stets pünktlich wiedererscheinende Sonnenscheibe) sehen die Völker vorn (im Osten) hineingesetzt in einen Speichenkranz (= Strahlenkranz)."

4. 38. 4d [*yáḥ . . . cárati*] . . . *tiró aratím* [„der dahinläuft] . . . schneller[6]) als die Speichenschaft (= schneller als die Speichen sich drehen können)"[7]).

6. 12. 3ab *téjiṣṭhā yásyāratír vanerā́ṭ*
todó ádhvan ná vṛdhasānó adyaut

„Der im Holz herrschende (Agni) ist erstrahlt, größer werdend wie ein Wagenfahrer auf der Straße (der immer näher kommt). er, dessen Speichenkranz sehr glühend ist."

„Die Speichenschaft" oder der „Speichenkranz" des Agni sind natürlich seine Flammen[8]), wie der Speichenkranz der Sonne ihre Strahlen sind[9]), man

---

[1]) Vgl. den Stamm *apsu*: Wackernagel o. c. II, 1 § 19d. S. auch o. c. III § 4b, § 29b. Die Auffassung von *pṛtsutí* als Kompositum aus *pṛt* und *sutí* (Wackernagel II, 1 § 94c) ist bedeutungsmäßig nicht zu rechtfertigen. Auch widerspricht der Akzent (Wackernagel l. c.).

[2]) Vgl. u. S. 32 zu *aratí* als mask. Apposition zu *agní*.

[3]) Vgl. o. S. 27 nebst Anm. 3 und 5.

[4]) Vgl. Benveniste, BSL. 27, 50ff.

[5]) Vgl. Verf., ZDMG. 95 S. 91.

[6]) Vgl. 4. 40. 4a . . . *kṣipaṇím̐ turaṇyati* „er (Dadhikrā) überholt die Peitsche", d. h. er ist so schnell, daß sie ihn nicht einzuholen vermag. Beachte auch den sonstigen Gebrauch von Ableitungen der Wz. *tṝ* in Ausdrücken, die die Schnelligkeit des D. schildern: *rathatúram* 4. 38. 3d, *túram̐ yátīṣu turáyan* 4. 38. 7c, *táturim* 4. 39. 2d, *turaṇyatáḥ* 4. 40. 3a *táritrataḥ* 4. 40. 3d.

[7]) Übersetzung des ganzen Verses u. S. 40f.

[8]) Zugleich bleibt der Dichter mit dem Prädikat im Bilde: die Speichen „glühen" von der raschen Fahrt. Vgl. Horaz, Carmina I, 1, 4 *metaque fervidis evitata rotis*.

[9]) Vgl. z. B. klassisch *gabhastimālin* m. „Sonne" (Kādambarī ed. Peterson S. 97 Z. 8, S. 205 Z. 19). Man denke auch an lateinisch *radius* „Speiche", dann „Strahl".

sie demnach mit einer Art *kenning* als *diváḥ* ... *aratíḥ* (2. 2. 2c) „Speichenkranz des Himmels" bezeichnen kann.

3. Prüfen wir unsere Auffassung an den Stellen, an denen *aratí* Apposition oder Prädikat von Agni ist, so gelangen wir auch hier zu Ergebnissen, die dem Ansatz GELDNERS, der an und für sich häufig möglich wäre, deutlich überlegen sind. Nicht nur paßt „Speichenschaft" besser als „Wagenlenker" zum Objekt von *ny erire* (o. S. 27), auch die Adjektive *dadṛśānápavi* (10. 3. 6) und *citrádhrajati* (6. 3. 5) (u. S. 31, 34) eignen sich besser als Charakterisierungen der „Speichenschaft" als des „Wagenlenkers". Außerdem erlaubt uns die neue Wortdeutung eine glatte Erklärung der Ellipse in 10. 3. 6d (u. S. 32) und läßt uns schließlich hinter Ausdrucksweisen wie „der *aratí* von Himmel und Erde" ein prachtvolles, charakteristisches Bild erkennen, das an Stelle des matten und unklaren „Lenker von Himmel und Erde" zu setzen sich unmittelbar empfiehlt.

Heißt es von Agni in 2. 2. 2cd, daß er die Nächte hintereinander leuchtet, wie der „Speichenkranz des Himmels" (die Sonne) durch Menschenalter hindurch (*divá ivéd aratír mā́nuṣā yugā́ kṣápo bhāsi puruvāra saṃyátaḥ*), so wird im nächsten Vers berichtet:

2. 2. 3ab *tám devā́ budhné rájasah sudáṃsasam*
diváspṛthivyór aratím ny èrire

„Ihn (Agni), den sehr wunderkräftigen, haben die Himmlischen am Boden des Luftraums (= auf der Erde) als den Speichenkranz von Himmel und Erde eingefügt."

Das ist kühne, aber in der Redeweise des RV. unbefremdliche Kürzung des vollständigen Gedankens, daß Agni im höchsten Himmel als *aratí* des Himmels und auf der Erde als *aratí* der Erde eingefügt wurde. Das geht aus verwandten Stellen deutlich hervor:

6. 7. 1a *mūrdhā́naṃ divó aratím pṛthivyā́ḥ*

„(den Agni,) das Haupt des Himmels, den Speichenkranz der Erde."

1. 59. 2ab *mūrdhā́ divó nā́bhir agníḥ pṛthivyā́*
áthābhavad aratí ródasyoḥ

„Agni ist das Haupt des Himmels, der Nabel der Erde. So ward er der Speichenkranz der beiden Welten."

Der Gedanke leuchtet unmittelbar ein: Agni ist der höchste, also der Mittelpunkt des Himmels, wie er der Nabel, also auch die Radnabe der Erde ist. Von beiden Punkten sendet er seine Strahlen aus — der Dichter sagt: seine Speichen, was man ihm auf Lateinisch nachmachen könnte: o. S. 29 Anm. 9 — und wird so das Speichenrad, mit dem sich der Himmel, und das, mit dem sich die Erde dreht. Die scheinbare Drehung des Nachthimmels um seine Achse wird also als eine Bewegung des in einem Sinn rotierenden Himmels und der in umgekehrtem Sinn rotierenden Erde aufgefaßt. Verzeiht man dem Dichter die Naivität mit der er sein Feuer und seinen Standpunkt als den

Mittelpunkt der Erde betrachtet[1]), so kann man sich des kraftvollen Bildes wohl freuen. Es war offenbar ganz geläufig: Agni als *aratí* von Himmel und Erde noch 10. 3. 7 (*diváspṛthivyór aratír yuvatyóḥ*), 6. 49. 2 (*aratíṃ yuvatyóḥ*), 7. 5. 1 (*divó aratáye pṛthivyā́ḥ*), 10. 3. 2 (*diváḥ . . . aratíḥ*).

Agni kann aber noch in ganz anderem Sinn als *aratí* bezeichnet werden, im Zusammenhang nämlich mit der Vorstellung, daß er der Bote (*dūtá*) zwischen Göttern und Menschen ist, der die Opferspeise fährt (*havyavā́h*).

8. 19. 1 b c *devā́so devám aratíṃ dadhanvire*
devatrā́ havyám óhire

„Den Himmlischen (Agni) haben die Himmlischen als *aratí* laufen lassen, zu den Himmlischen haben sie [durch Agni] die Opferspeise gefahren."

Natürlich ist hier in dichterischer Ausdrucksweise („*pars pro toto*") mit „Speichenschaft" das ganze Rad oder der ganze Wagen gemeint[2]). In unserem Falle dürfte sich, da wir die genannte Figur in unserer modernen Sprache nicht ohne weiteres nachbilden können, auch kein geläufiges Wort für „Gesamtheit der Speichen" haben, die Übersetzung „haben als Wagen laufen lassen" empfehlen. Vgl. auch 9. 10. 2 a b *ráthā iva dadhanviré* und 6. 15. 4 d . . . *havyavā́ham aratíṃ devám ṛñjase*: 1. 58. 3 c *rátho ná vikṣv ṛñjasānáḥ* (von Agni)[3]).

Daß man Agni, „das Gefährt der Opferspeisen" (*havyavā́hana*), lieber *aratí* als *rátha* oder *cakrá* nennt[4]), hat seinen guten Grund. Der sinnliche Eindruck des flammenden Feuers erinnert den vedischen Dichter zunächst an eine Radnabe mit den von ihr nach allen Seiten hin ausgehenden Speichen. Für ihn bedeutet aber *aratí* auch dann, wenn es Rad oder Wagen bezeichnet, zunächst immer den „Speichenkranz", wie auch seine Ausdrucksweise deutlich zeigt. So gebraucht er die Phrase *aratíṃ ny èrire* „sie haben [ihn] als Speichenkranz eingefügt" nicht nur dort, wo es sich um Agni als den „Speichenkranz von Himmel und Erde" handelt (2. 2. 3), sondern auch dort, wo er Agni als den „die Opferspeise fahrenden Wagen" meint (1. 128. 8b, 8. 19. 21 b und wohl auch 4. 1. 1 b) und letzten Endes nichts anderes gesagt werden soll als „sie haben [ihn] zum Wagen gemacht".

Als kennzeichnend in diesem Sinne darf man auch das Attribut *dadṛśānápavi* betrachten, das dem Agni als *aratí* in 10. 3. 6 beigelegt wird, gerade weil es kein abgegriffenes, immer wieder begegnendes, sondern ein nur einmal geprägtes Beiwort ist. Ja, es will mir scheinen, daß das Verständnis des ganzen Verses sich erst wirklich erschließt, wenn wir den Dichter mit *aratí* sowohl den Wagen als ganzen, wie auch den Speichenkranz bezeichnen lassen:

---

[1]) Vgl. 1. 164. 35 b *ayáṃ yajñó bhúvanasya nā́bhiḥ*.

[2]) So hat wohl auch *rátha* m. „Wagen", wie lat. *rota*, dtsch. *Rad* zeigen, ursprünglich nur das Rad, *ánas* n. „Lastwagen" (lat. *onus*) nur die Last bezeichnet.

[3]) Geldners Übersetzung von *ráthaḥ* in 1. 58. 3 c mit „Wagen(held)" halte ich für einen der Veranlassung entbehrenden, unglücklichen Versuch, den Dichter zu verbessern. Vgl. auch 2. 2. 3 c, 8. 19. 8 b, 8. 73 (84). 1 c.

[4]) Im Vergleich mit Agni erscheinen beide: für *rátha* vgl. Anm. 3, für *cakrá* 4. 1. 3 b.

10. 3. 6 ***asyá śúṣmāso dadṛśānápaver***
jéhamānasya svanayan niyúdbhiḥ
pratnébhir yó rúśadbhir devátamo
ví rébhadbhir aratír bhā́ti víbhvā

„Es ertönt sein Ungestüm, wenn er durch seine Gespanne schnaubt, wenn seine Radschiene sichtbar wird, wenn er, der erste der Himmlischen, wachsend nach allen Seiten hin leuchtet als Speichenkranz (Wagen) durch seine alten, hellen, singenden [Speichen]."

Dem Dichter stellen sich die Flammen als schnaubende Rosse am Wagen, der Halbkreis des Feuerscheins als Radschiene und schließlich noch einmal die vom Feuerschein umgebenen Flammen als die von der Radschiene umschlossenen Speichen eines Wagenrades dar. Er schildert das Brausen des Feuers einmal als Geräusch eines herandonnernden, immer größer werdenden[1]) Wagens (*śúṣmāsaḥ* . . . *svanayan*), einmal als Schnauben der Rosse (*jéhamānasya* . . . *niyúdbhiḥ*) und schließlich als das Singen (Sausen) der Speichen (*rébhadbhiḥ*). Offensichtlich hat er seine Freude an der bunten Vielfältigkeit seiner Einfälle und sucht seine Kunst darin, den einen raschenstens durch den andern abzulösen und sie dann doch alle in kühner Weise zu verschränken.

Daß zu *pratnébhiḥ* . . . *rúśadbhiḥ* . . . *rébhadbhiḥ* ein Substantiv zu ergänzen ist, das die Flammen meint, darüber kann Zweifel herrschen. *aratíḥ*, das in d gerade an der Stelle erscheint, wo dieses Substantiv sozusagen verschluckt ist, führt geradezu zwangsläufig auf *araíḥ*. Es wäre natürlich ein leichtes, aus dem Vorhergehenden irgendein anderes Nomen herbeizuholen: 3d *rúśadbhir várṇair abhí* . . . *asthāt*, 4d *bhā́māsaḥ* . . . *aktávaś cikitre*, 5d *jyéṣṭhebhiḥ* . . . *bhānúbhir nakṣati dyā́m*. Kennzeichnend ist ja aber gerade das offensichtliche Bemühen des Dichters, Bilder und Ausdrücke zu wechseln. Schließlich paßt zu keinem der genannten Begriffe *rébhadbhiḥ* annähernd so gut wie zu *araíḥ*.

4. *aratí*, das zweifelsfrei als Femininum zu erkennen ist: 6. 12. 3a (o. S. 27), erscheint nun als Attribut oder Prädikat zu Agni auch als Maskulinum. So sicherlich in 2. 4. 2d *devā́nām agnír aratír jīrā́śvaḥ* „Agni, der Wagen der Götter, der schnelle Pferde hat". Offensichtlich gehört *jīrā́śvaḥ* zu *aratíḥ* und nicht zu *agníḥ*.

Diese uns zunächst auffällige Tatsache gehört in einen größeren Zusammenhang, den Wackernagel, Grammatik II. 1 § 1bδ als „Ansätze zu adjektivischer Bedeutung" (von Substantiven) kurz streift. Für korrekter halte ich es, von „Motion" zu sprechen und die Erscheinung, die weniger die Bedeutung als die Wortform angeht, auf die folgende Formel zu bringen:

In der Sprache der Saṃhitā und der vedischen Prosa[2]) kann ein Nomen als Apposition oder Prädikat das Geschlecht des Nomens annehmen, das es qualifiziert. Das Femininum eines Nomens auf *-a* wird in diesem Fall mit *ī* (*devī́*) gebildet, nicht, wie bei den *a*-Adjektiven, auf *ā*.

[1]) Zu d *ví* . . . *bhā́ti víbhvā* vgl. 6. 12. 3b . . . *vṛdhasānó adyaut*: o. S. 29.

[2]) Auch im klass. Sanskrit finden sich Beispiele. Kālidāsa, Śakuntalā I, 1, 1 . . . *yā ca hotrī* „welche Erscheinungsform (*tanū*) [des Śiva] der *hotṛ* ist".

Ich gebe Beispiele, deren beide erste ich Wackernagel entlehne:

ádhipati m. als n.: TS. 3. 4. 5. 1 *ánnaṃ sā́mrājyānām ádhipati* „Die Speise ist der Oberherr der Allherrschaften".

bhāgadhéya n. als f.: VS. 6. 24 *bhāgadhéyīḥ stha* „Ihr (Wasser: *ā́paḥ* f.) seid Anteile".

abhímāti f. als n.: RV. 5. 23. 4 *abhímāti sáhaḥ* „Gewalt, die Tücke ist".

abhíbhūti f. als n.: 4. 21. 1. *kṣatrám abhíbhūti* „Herrschaft, die Überlegenheit ist" (ebenso 4. 41. 4 *abhíbhūty ójaḥ*, 10. 76. 2 *abhíbhūti pávmsyam*),

als m.: z. B. 1. 118. 9 *abhíbhūtim ugrám . . . vŕ̥ṣaṇam* „den Bullen, der gewaltige Überlegenheit ist[1]).

An und für sich wäre es freilich möglich *ugrám* zu *vŕ̥ṣaṇam* zu ziehen und *abhíbhūtim* als Femininum aufzufassen. Das wird man allerdings wegen 4. 38. 1 *kṣetrasā́m . . . abhíbhūtim ugrám* nicht tun. Es erhellt aber, daß in den Fällen, in denen maskuline und feminine oder geschlechtige und neutrale Form nicht unterschieden sind, die Entscheidung, ob Motion vorliegt, nicht immer mit Sicherheit getroffen werden kann[2]).

Für sicher beobachtbar halte ich die Motion bei *púraṃdhi* „Geschenkschaffung"[3]) (Gegensatz *árāti* 4. 26. 7c „Nichtschenken, Mißgunst"), das man in ein feminines Abstraktum und ein Adjektiv aufzuspalten pflegt. In Wahrheit handelt es sich bei dem „adjektivischen" Gebrauch auch nur um Verwendung des Abstraktums als Apposition, die dann Motion im Gefolge hat.

Am leichtesten movieren Neutra:

arítra n. „Steuerruder" und *sphyá* n. „Ruder" als m: ŚB. 4. 2. 5. 10 *tasya r̥tvija eva sphyāś cāritrāś ca* „die Priester eben sind ihre Ruder und Steuer".

RV. 10. 46. 7 *asyá . . . damā́m arítrāḥ . . . agnáyaḥ . . .* „die Feuer sind die Steuer seiner Häuser".

péśas n. als m.: Ait. B. 3. 10. 5 *peśā vā eta ukthānāṃ yan nividaḥ* „der Schmuck der Sprüche fürwahr sind diese, was die Einladungssprüche sind"[4]).

Geradezu Legion sind der Fälle von Motion bei den Nomina instrumenti auf *-ana*, die dementsprechend in den Wörterbüchern oft gleich als Adjektiva aufgeführt werden[5]). Ich beschränke mich auf einige Beispiele:

---

[1]) Vgl. die bekannte Figur (Abstraktum als Apposition zu persönlichem Begriff): . . . *flavus, prorae tutela, Melanthus* Ovid, Met. III 617.

[2]) Denn sie braucht nicht einzutreten: RV. 9. 64. 2 *vŕ̥ṣā vánam*, 10. 115. 8 *vŕ̥ṣā vā́k*. Auch in andern idg. Sprachen kann unsere Motion statthaben. Auf diese Weise sind die alten Neutra *vetus* und *uber* im Lat. zu Adjektiven geworden, oder *uncus* m. „Haken" zu *uncus, a, um* „hakig". Vgl. hierzu Joh. Schmidt, Pluralbildungen S. 83ff.

[3]) In *púram-* steckt Wz. *pr̥̄* „schenken", kaum *pr̥̄* „füllen".

[4]) Vgl. Joh. Schmidt, Pluralbildungen S. 136, dessen Erklärung von *peśāḥ* als „arischem" Plural zu *peśas* n., der dann als Mask. Plur. umgedeutet wäre, ich allerdings nicht annehmen kann. Es ist Mask. Sing., Prädikat zu *ete*.

[5]) Auch Nomina agentis, wie sie z. B. H. Lommel, Idg. Femininbildungen S. 45, nennt, waren sie ursprünglich nicht. Vgl. auch den griech. Typ ὄργανον und die germ. Infinitive auf *-an*.

sampāraṇa n. „Mittel zum Übersetzen“ als m.: ŚB. 4. 2. 5. 10 ... *ṛtvija eva ... svargasya lokasya sampāraṇāḥ* „die Priester eben sind ... die Mittel zum Übersetzen in jene Welt“.

upaśécana n. „Mittel zum Zugießen“: RV. 10. 76. 7 *duhánty ū́dhar upaśécanāya* „sie melken das Euter für ein Mittel zum Zugießen“,

aber m.: 7. 101. 4 *kóśāsaḥ upaśécanāsaḥ* „Eimer, die Mittel zum Zugießen sind“,

f.: 10. 105. 10 *pṛ́śnir upaśécanī*[1]) „Die Kuh (= die Milch), die Mittel zum Zugießen ist“.

Diese movierten Nomina instrumenti zeigen nominale Konstruktion: 10. 57. 2 *yajñásya prasā́dhanaḥ* „der das Mittel zur Zuwegebringung des Opfers ist“,

7. 92. 4 *nitóśanāso aryáḥ* „die Mittel zur Beschenkung des Fremdlings sind“, im Gegensatz zur Rektion des Verbaladjektives: 1. 169. 5 *rā́yaḥ* (acc. plur.) ... *tośátamāḥ*.

Wohl zu unterscheiden von diesen Nomina sind die Adjektiva auf *-aná* (Akzent!) wie *sacaná* „hilfreich“, *vacaná* „beredt“, *krośaná* „schreiend“, die keinen instrumentalen Sinn haben und ihr Femininum auf *-ā* bilden (1. 123. 4 *dyotanā́* „leuchtend“)[2]).

5. Wir betrachten schließlich kurz im Zusammenhang die Adjektive, die *aratí*, oder besser: den als *aratí* aufgefaßten Agni, qualifizieren[3]).

Es sind zunächst solche, die zum Bilde des Rades und Wagens stimmen: *dadṛśānápavi* 10. 3. 6: o. S. 31f, 6. 3. 5c *citrádhrajatir aratír yó aktóḥ* „der (Agni) des Nachts als Rad mit prächtigen Flügeln ...“ 2. 4. 2d ... *aratír jīrā́śvaḥ*: o. S. 32, *havyavā́h*: o. S. 26.

Ihnen zur Seite stehen andere, die dem Agni in seiner Erscheinungsform als Feuer oder z. B. als himmlischem *hotṛ* zukommen, der Wagenvorstellung aber nicht widersprechen: 7. 10. 3cd *susaṃdṛ́śaṃ suprátīkaṃ sváñcaṃ havyavā́ham aratíṃ mā́nuṣāṇām* (vgl. 6. 15. 10); 1. 128. 8b *priyáṃ cétiṣṭhaṃ aratíṃ ny èrire*, 7. 16. 1c *agním ... priyáṃ cétiṣṭham aratím ...*; 10. 61. 20ab *ádhāsu*

---

[1]) *upaśécanī*: *upaśécana* n. = *abhidhā́nī* AV. 2. 10. 12: aw. *aiwidāna* Yt. 8. 18.

[2]) AV. 9. 4. 21 *cetanī́* ist wohl Kreuzung zwischen **cétanī* und *cetanā́*, oder mit Lommel o. c. S. 46 zu korrigieren.

[3]) 1. 58. 7c *agníṃ víśveṣāṃ aratíṃ vásūnām* „Agni, das Rad aller Güter (= auf dem alle Güter herbeirollen)“. Vgl. 10. 3. 2d *divó vásubhir aratír ví bhāti* „als Rad des Himmels leuchtet er nach allen Seiten durch die Güter [des Himmels]“. Den schwierigen Halbvers 1. 128. 6ab *víśvo vihāyā aratír vásur dadhe háste dákṣiṇe taráṇir ná śiśrathac chravasyáyā ná śiśrathat* übersetze ich wie folgt: „Als jeglicher Schatz (*vásu* m. hier Motion von *vásu* n., vgl. o. S. 32f.) ist er (Agni), die auseinandergehende Speichenschaft (das Flammenrad), [vom Priester, der den Feuerbrand trägt] in die rechte Hand genommen worden. Er (der Priester) läßt die Speichenschaft nicht sich lockern, wenn er nach Siegesruhm strebt (= er läßt den Feuerbrand nicht los oder nicht verlöschen).“ Für die andersartige Auffassung Geldners spricht 9. 18. 4, gegen dieselbe, daß ein bei seiner Interpretation wichtiges *vásūni* „haplologisch“ dem jetzt ganz überflüssigen *vásuḥ* Platz gemacht haben soll. Auch *víśva* paßt am besten zu *vásu* „Schatz“.

mandró aratír vibhā́vā́va syati dvivartanír vaneṣā́t „Jetzt spannt aus bei ihnen der liebe (*mandrá* häufig von Agni als *hotṛ*), nach allen Seiten leuchtende Wagen, der zwei Wegerichtungen hat (vom Himmel zur Erde und umgekehrt), der im Holz mächtige“.

Mit *vaneṣā́t* kommen wir wohl zur letzten Gruppe: den Adjektiven, die man nicht auf den Wagen mitbeziehen kann. Wie *vaneṣā́t* nur auf Agni als Feuerkörper, so kann auch das sozusagen nachklappende Adjektiv in 7. 16. 1c *priyám̐ cétiṣṭham aratím̐ svadhvarám* nur auf Agni als *hotṛ* gehn.

Solche Unstimmigkeiten sind selbstverständlich, wo verschiedene Anschauungen in der rigvedischen Dichtern eigentümlichen Weise ineinander verwoben werden. Weder dürfen wir daran Anstoß nehmen, noch versuchen sie fortzuinterpretieren. Wenn aber die gleiche Unstimmigkeit mehrfach sich wiederholt, werden wir vielleicht doch ein Recht haben, eine Absicht zu vermuten, die bewußte Absicht der Paradoxie: das Rad oder der Wagen, als der Agni sich darstellt, hat teil an den Eigenschaften des Gottes und unterscheidet sich eben dadurch von landläufigen Rädern und Wagen: 10. 45. 7ab *uśík pāvakó aratíḥ sumedhā́ / mártesv agnír amṛ́to ní dhāyi* „als reiner *uśij*, als wohlweiser Wagen, als Unsterblicher unter die Sterblichen ist Agni eingesetzt worden“, 6. 49. 2b *ádṛptakratum aratím̐ yuvatyóḥ* „als der beiden Jungfrauen (Himmel und Erde) Speichenkranz, dessen Absicht unabirrbar ist“, 6. 67. 8b *satyó aratíḥ* „der wahrhaftige Wagen“.

III.

vidátha

1. Die letzte ausführliche Behandlung des Wortes *vidátha* durch Oldenberg, ZDMG. 54 S. 608ff. scheint mir in charakteristischer Weise Stärke wie Schwäche der Untersuchungsführung des großen Meisters der kritischen RV.-Exegese zu zeigen. Sie ist treffend in der Widerlegung der Aufstellungen Bloomfields, der JAOS. 19, 2 S. 12ff. es als eine Ableitung von Wz. *vid* „finden“, und Geldners, der es ZDMG. 52 S. 735 als solche von Wz. *vid* „wissen“ erklären will[1]), und sie ist auch überzeugend in dem positiven Nachweis des

[1]) Geldner ist auch in der Übersetzung bei dieser Ableitung geblieben, begründet sie aber, offenbar unter dem Eindruck der gegen ihn gerichteten Einwände Oldenbergs, gänzlich anders als früher. Er gebraucht an verschiedenen Stellen der Übersetzung die Ausdrücke: Weisheit, (Worte der) Weisheit, weise Rede, Rat der Weisen, Opfer(kunde), Opfer. Aber auch abgesehen davon, daß er den von Oldenberg zweifelsfrei festgestellten Zusammenhang von Wz. *vidh* und *vidátha* ignorieren muß, erheben sich gewichtige Bedenken. Es ist von vornherein nicht wahrscheinlich, daß das Opfer im RV. als ein Akt der Weisheit schlechthin „Weisheit“ genannt werden konnte. Beim rigvedischen Opfer stehen, im Gegensatz zu später, die Vorstellungen des Verehrens, Preisens, Darbringens durchaus im Vordergrund gegenüber der natürlich auch eine gewisse Rolle spielenden „Weisheit“ oder „Kunde“ des Priesters. Entscheidend aber fällt ins Gewicht, daß die Übersetzung mit „Weis-

Zusammenhanges von Wz. *vidh* 1 und *vidátha*[1]). Dieser Zusammenhang wird aber im Grunde nur an den äußeren Merkmalen der Ausdrucksweise nachgewiesen, die „Taste der lebendigen Vorstellungsklaviatur" wird gewissermaßen nur nach ihrem Ort definiert, ihre Klangsphäre wird abgetastet, sie selbst aber nicht wirklich angeschlagen. So bleibt z. B. die Deutung eben der auch für BLOOMFIELD und GELDNER verhängnisvollen Wendung *vidátham á vad* auch bei OLDENBERG unbefriedigend und ohne Überzeugungskraft (s. u. S. 44).

Meint *vidátha* gewißlich sehr oft das Opfer, so meint es dies doch offenbar — und OLDENBERG zum Trotz — lange nicht an allen Stellen, und es lohnt sich auf jeden Fall zu fragen, als was es das Opfer meint. Diese Frage läßt sich aber nur lösen, wenn man zunächst einmal den Sinn der Wz. *vidh* 1 feststellt.

2. Die „Wurzel" *vidh*, die ROTH und GELDNER mit „dienen" und „dienend weihen" übersetzen, und von der OLDENBERG (Noten zu 10. 86. 11) mit Unrecht (vgl. 8. 67 (78). 7b, 8. 85 (96). 8d!) behauptet, sie beziehe sich „durchaus auf den Kult, den man den Göttern bringt", ist in Wahrheit nur aus Bildungen abstrahiert, die sich aus Formen des Wurzelaorists von *vi* + *dhā* (dem Partizip *vidhánt*-, Optativen wie *vidhéma*, Konjunktiven wie **vidhā́ti*) entwickelt haben. Der Weg dieser Entwicklung scheint mir greifbar deutlich. Zunächst schwand das Bewußtsein, daß man ein komponiertes Verb vor sich hatte und man akzentuierte im Hauptsatz auch das Präverb nicht: *vidhāti* 1. 120. 1, *vidhema* (häufig). Dann bildete man ein neues Präteritum (*avidhat*)[2]) und konstruierte schließlich das Verb, das zur Bedeutung „opfern" gekommen war, analog zu *yaj* mit dem Akk. der Person (VS. TB.)[3]).

Für den RV. ist jedenfalls die richtige Übersetzung „jmdm. durch etwas etwas zuteilen": 8. 23. 21 *yó asmai havyádātibhir áhutiṃ mártó 'vidhat* „der

heit", „Worte der Weisheit" nur dort wirklich möglich ist, wo auch „Opfer" passen würde, daß sie sich aber gerade da, wo es sich nicht um das Opfer handelt, wir also ein besonders deutliches Hervortreten der Grundbedeutung erwarten, nicht ohne Zwang, nicht ohne starke Zumutungen an unsern Sinn für Wahrscheinlichkeit, durchführen läßt. Ich nenne die (unten sämtlich besprochenen) Stellen: RV. 4. 38. 4, 7. 93. 3, 6. 51. 2, 8. 39. 1, 1. 117. 25, 10. 85. 26, 27, 1. 130. 1, 1. 164. 21.

[1]) Also *vidátha* mit Hauchdissimilation aus **vidhátha*, wie zuerst BARTHOLOMAE Studien I S. 41 vermutet hat.

[2]) In ähnlicher Weise hat sich wohl aus altem **vi*+*dhē* im Lat. das Verb *dividere* entwickelt: W. SCHULZE, Kl. Schriften S. 363 Anm. 1. Für ganz unrätlich halte ich es aus Gründen der Bedeutung wie der Form, die Wz. *vidh* 2 (Hochstufe *vyadh*) „durchbohren" mit *dividere* zu kombinieren und auch diese aus *vi* + *dhē* hervorgehen zu lassen (WALDE-HOFMANN, Lat. Et. Wb. s. v. *divido*).

[3]) RV. 1. 149. 1c *úpa dhrájantam ádrayo vidhánn it* „hin zu ihm, der [herbei-] fliegt, [fliegen (= eilen)] die Steine. Sie wollen [ihm] zuteilen". *úpa* kann nicht zu *vidhán* gehören, da *it* dann dem *úpa* folgen müßte (vgl. GRASSMANN s. v. *id* 5). Nach *úpa* ist ein weiteres *úpa* zu verstehen. 2. 4. 2ab *imám vidhánto apā́ṃ sadhásthe dvitā́dadhur bhŕ̥gavo vikṣv āyóḥ*, nicht mit GELDNER: „. . . ihn verehrend . . . setzten die Bhr̥gu's ihn . . .", sondern: „ihn (den Agni) verteilend an der Stätte der Wasser [und] in den Niederlassungen des Āyu (= des Menschen) haben ihn die Bh. zweifach hingesetzt".

Sterbliche, der ihm durch Gaben von Opferspeisen den Zuguß zuteilte", 8. 85 (96). 8d *śúṣmaṃ ta enā́ havíṣā vidhema* „wir wollen dir durch diesen Opferguß Ungestüm zuteilen (schaffen)", 10. 121. 1d *kásmai devā́ya havíṣā vidhema* „welchem Gott sollen wir durch Opferguß zuteilen (*sc.* die Zuteilung)"[1]), 8. 67 (78). 7 *krátva ít pūrṇám udáraṃ turásyāsti vidhatáḥ / vṛtraghnáḥ somapā́vnaḥ* „Von [Gebe-]Willigkeit ist voll sein Bauch, des schnellen (starken), verteilenden[2]), siegreichen Somatrinkers."

So ist es denn ganz selbstverständlich, daß dem von Oldenberg im einzelnen aufgewiesenen Zusammenhang von Wz. *vidh* und *vidátha* — als besonders schlagend erwähne ich: 1. 159. 1b *vidátheṣu prácetasā*, 4. 6. 2b *vidátheṣu prácetāḥ*: 1. 120. 1c *kathā́ vidhāty ápracetāḥ* — ein ebensolcher von *vi* + *dhā* und *vidátha* entspricht: u. S. 38; S. 42; 7. 66. 10c.: 7. 66. 11a, u. S. 43; 3. 38. 6ab: 6. 30. 2d, u. S. 42 Anm. 7.

Es bleibt sich also im Grunde gleich, ob wir *vidátha* von *vi* + *dhā* (**vidhə* + *átha*) oder von *vidh* (**vidh* + *átha*) ableiten, insofern dies letztere selbst nur eine Weiterbildung von *vi* + *dhā* ist[3]). Entsprechend der Bedeutung von *vi* + *dhā* „verteilen, zuteilen (z. B. 2. 38. 1c *nūnáṃ devébhyo ví hí dhā́ti rátnam*)[4]); anordnend verteilen, anordnen" (z. B. 1. 95. 3d) *ṛtū́n praśā́sad ví dadhau* ...)[5]) heißt *vidátha* also „Verteilung" und zwar a) im Sinne von „Zuteilung", b) im Sinne von „Anordnung".

3. Ich bespreche zunächst einige charakteristische Zusammenhänge, innerhalb deren der Begriff der „Verteilung" eine Rolle spielt, um dann auf die „Verteilung" beim Opfer oder als Opfer im besonderen einzugehen. Daß wir schon beim ersten Teil der Betrachtung dem Bannkreis des Opfers nicht immer ganz entrinnen können, ist mit der Natur der rigvedischen Hymnen selbstverständlich gegeben.

a 1) Verteilung im allgemeinen.

2. 1. 4d *tvám áṃśo vidáthe deva bhājayúḥ*

„Du, Himmlischer (Agni), bist der Anteil (= Gott Aṃśa), der an der Verteilung teilhaben läßt."

3. 28. 4cd *ágne yahvásya táva bhāgadhéyaṃ*
ná prá minanti vidátheṣu dhī́rah

---

[1]) Vgl. die genau entsprechende Konstruktion von *dāś* „spenden", z. B. 10. 65. 6d *devébhyo dā́śad dhavíṣā vivásvate.*

[2]) Vgl. etwa 1. 56. 2 *vidáthasya nā́ sáhah*, u. S. 45.

[3]) Oldenberg selbst hat früher (SBE. 46 S. 26f.) Ableitung von *vi* + *dhā* vermutet, diesen Gedanken aber ZDMG. 54 S. 609 zurückgenommen. Sein Fehler lag in der Verkennung der ursprünglichen Identität von *vi* + *dhā* und *vidh*. Im übrigen glaube ich, daß seine erste Behandlung des Wortes das Richtige im Wesentlichen getroffen hatte. In der Beurteilung der Einzelheiten (der Ausdruck *vidátheṣv áhnām* 5. 3. 6 ist von Oldenberg kaum in einen richtigen Zusammenhang gerückt, s. u. S. 38f., *vidátha* ist „Opfer" als „distribution", nicht als „ordinance") weiche ich allerdings recht weit ab.

[4]) Vgl. Horaz, Carm. I. 36. 2 *caris multa sodalibus ... dividit oscula.*

[5]) Caesar, B. G. I. 1 *Gallia est omnis divisa in partes tres.*

„Agni, um deinen, des Jüngsten, Anteil betrügen dich nicht[1]) bei den Verteilungen die Weisen."

1. 164. 21 a b *yátra suparṇā́ amṛ́tasya bhāgám*
ánimeṣaṃ vidáthābhisvá́ranti

„Wo die Adler ohne die Lider zu schließen dem Anteil am Leben, den Verteilungen entgegenrauschen . . .[2]).

Die engen Beziehungen zwischen *vidátha* und Ableitungen der Wz. *bhaj* spiegeln sich wider in der zwischen *vi* + *dhā* und *bhaj* in 2. 38. 1 c d *nūnáṃ devébhyo ví hí dhā́ti rátnam / áthā́bhajad vītíhotraṃ svastáu.*

a 2) Verteilung der Preise beim Rennen.

7. 93. 3 *úpo ha yád vidáthaṃ vājíno gúr*
dhībhír víprāḥ prámatim icchámānāḥ
árvanto ná kā́ṣṭhāṃ nákṣamāṇā
indrāgnī́ jóhuvato náras té

„Wenn als Rennsieger zur Verteilung [der Preise] herbei gekommen sind die Beschwörer, die durch ihre Gebete Fürsorge erheischen, wie Rosse, die zum Ziel gelangen, diese Männer, die Indra und Agni rufen."

Vgl. auch u. S. 45.

10. 96. 1 a *prá te mahé vidáthe śáṃsiṣaṃ hárī*

„Ich will rühmen deine (des Indra) Falben [als Sieger] bei der großen Verteilung [der Preise]."

Vgl. u. S. 45, 46.

1. 162. 1 c d *yád vājíno devájātasya sápteḥ*
pravakṣyā́mo vidáthe vīryā̀ṇi

„Wenn wir verkünden werden bei der Verteilung [der Preise] des siegreichen, göttergezeugten Rosses Heldentaten."

Vgl. u. S. 46 Anm. 3.

a 3) Verteilung der Kriegsbeute nach der Schlacht.

5. 3. 6 *vayám agne vanuyāma tvótā*
vasūyávo havíṣā búdhyamānāḥ
vayáṃ samaryé vidátheṣv áhnāṃ
vayáṃ rāyā́ sahasas putra mártān

„Wir, die wir mit dem Opferguß erwachend (schon am frühsten Morgen opfernd) nach Reichtum trachten, wir mögen, von dir, Agni, Hilfe bekommend, im Kampfe, bei den Verteilungen der Tage (den Verteilungen der Tagesbeute) durch Reichtum, Sohn der Kraft, die [übrigen] Menschen besiegen."

Vgl. u. S. 38 Anm. 1 u. 2.

3. 8. 5 a b *jātó jāyate sudinatvé áhnāṃ*
samaryá ā́ vidáthe várdhamānaḥ

---

[1]) Vgl. ZDMG. 95 S. 109 f.
[2]) Vgl. u. S. 58 f.

„Der [schon früher] geborene (Agni) wird geboren[1]), wenn die Tage lächeln (wenn die Kampftage günstig anbrechen)[2]), wachsend im Kampf, bei der Verteilung [der Tagesbeute]."

Die Ergänzung von *áhnām* aus a zu *vidáthe* ist nicht unumgänglich, wird aber durch 5. 3. 6c stark empfohlen.

7. 93. 5 *sáṃ yán mahī́ mithatī́ spárdhamāne*
tanūrúcā śū́rasātā yátaite
ádevayuṃ vidáthe devayúbhiḥ
satrā́ hataṃ somasútā jánena

„Wenn die beiden großen, sich treffenden, ringenden, durch die Leiber [der Helden] glänzenden [Heere] in der Schlacht (eigentl.: „bei der Heldengewinnung")[3]) sich ordnen, dann erschlagt (Indra und Agni) den, der nicht den Himmlischen dient, auf einmal durch die, die den Himmlischen dienen, durch das somapressende Volk bei der [Beute-]Verteilung!"

Offensichtlich steht hier „Beuteverteilung" für „Kampf, der zur Beuteverteilung führt"[4]). Ebenso

5. 59. 2a d *ámād eṣāṃ bhiyásā bhū́mir ejati* . . .
antár mahé vidáthe yetire náraḥ

„Aus Furcht vor ihrem Ansturm bewegt sich die Erde . . . Die Männer haben sich geordnet bei der großen [Beute-]Verteilung (= im großen Kampf)."

---

[1]) Vgl. *bhareṣujā́* (von Soma) 1. 91. 21c. Hier wie oben wird angespielt auf Opfer vor dem Kampf und die Hilfe des Gottes im Kampf. Vgl. auch 1. 151. 1: u. Anm. 4.

[2]) Vgl. etwa die englischen Idiome: *to carry* (*to lose*) *the day* „den Sieg davontragen", „die Schlacht verlieren"; *in the day of battle* „im Kampfgewoge".

[3]) Der Kampf heißt „Heldengewinnung" — nicht „Kampf der Helden": GELDNER 1. 31. 6! — oder geht um „leibliche Nachkommenschaft" (*toká tánaya*), insofern man dabei Frauen erobert, mit denen man Söhne zu zeugen hofft. Vgl. GELDNER, Anm. zu 1. 8. 6b.

[4]) Vgl. den Gebrauch von *śū́rasāti, góṣāti, vā́jasāti, medhásāti* im Sinne von „Schlacht". Noch genauer entsprechen *góṣu, apsú, toké . . . tánaye* in Versen wie 6. 66. 8b c *máruto yám ávatha vā́jasātau toké vā góṣu tánaye yám apsú* . . . „ihr Marut, wem ihr helft bei der Sieggewinnung, oder wem [beim Kampf] um leibliche Nachkommenschaft, Rinder und Wasser." *vā́jasātau* antwortet unserm *śū́rasātau*, die Lokale von c unserm *vidáthe*: sie nennen die Dinge, die als Beute verteilt werden. Vgl. weiter z. B. 6. 35. 2c *tridhā́tu gā́ ádhi jayāsi góṣu* „dreifach mögest du Rinder ersiegen [bei dem Kampf] um Rinder", 6. 32. 3ab . . . *góṣu . . . jigāya* „[im Kampf] um Rinder war er siegreich", 7. 32. 16d *nákiṣ ṭvā góṣu vṛṇvate* „nicht hält man dich auf [im Kampf] um Rinder".

Neben der Nachkommenschaft (vgl. Anm. 3) handelt es sich beim Kampf vor allem um Gewinnung von Rindern und Wasser: 6. 19. 12d *góṣv apsú*, 6. 25. 4c, 6. 66. 8c *góṣu . . . apsú*. Ich halte es daher für geraten, die Stichworte *góṣu, apsú* auch in 1. 151. 1ab *mitrám ná yáṃ śímyā góṣu gavyávaḥ svādhyò vidáthe apsú jījanan*... nicht mit GELDNER geflissentlich zu trennen, und schlage vor: „Welchen (Agni) die mit Kampflust (?) auf Rinder Ausziehenden mit gutem Gebet geboren werden ließen (vgl. 3. 8. 5a nebst o. Anm. 1) gleichsam als einen Bundesgenossen [im Kampf] um Rinder, Beuteverteilung, Wasser . . ."

vidáthe yetire wie 7. 93. 5b *śúrasātā yátaite.*

7. 18. 13 *ví sadyó víśvā dṛṃhitány eṣām*
índraḥ púraḥ sáhasā saptá dardaḥ
vy ánavasya tṛ́tsave gáyaṃ bhāg
jéṣma pūrúṃ vidáthe mṛdhrávācam

„Indra zerschmetterte auf einmal alle ihre Festen, mit Gewalt ihre sieben Burgen. Er hat dem Tṛtsu ausgeteilt das Leben (= lebendigen Besitz) des Ānava, wir haben besiegt den Pūru, den schmähredereichen, bei der [Beute-] Verteilung (im Kampf)."

4. 38. 4 *yáḥ smārundhānó gádhyā samátsu*
sánutaraś cárati góṣu gácchan
āvírṛjīko vidáthā nicíkyat
tiró aratíṃ páry ápa āyóḥ

„Welcher (Dadhikrā) dahinläuft (*cárati*), indem er Beute errafft in den Schlachten, indem er als am meisten gewinnender sich bewegt [im Kampf] um die Rinder[1]), indem er schaumbedeckt[2]) nach den Verteilungen trachtet (eigentlich „sie betrachtet, aufs Ziel nimmt")[3]), schneller als die Räder [seines

[1]) *sánutaraḥ* zu *gácchan* wie *prathamáḥ* zu *góṣu gacchati* in 1. 83. 1a, 2. 25. 4b.

[2]) *ṛjīka* kann nicht Adjektiv (ROTH, GRASSMANN), sondern muß Substantiv sein, da es nur als Hinterglied von Bahuvrihi erscheint, wie der Akzent beweist: *āvírṛjīka, góṛjīka, bhā́ṛjīka.* GELDNER denkt wohl an einen Begriff wie „Spitze, das Beste" und übersetzt *góṛjīka*: „wobei die Milch vorschmeckt" (vgl. Übersetzung 3. 58. 4c nebst Anmerkung), *āvírṛjīka*: „seine Vorzüge offenbarend". Das letztere nur mühselig zu rechtfertigen und im Zusammenhang nichtssagend. Etymologisch läßt sich der Ansatz überhaupt nicht begründen. NEISSER, Zum Wb. I. s. v. rät auf „Schimmer, Glanz, Schmuck", das mindestens für *āvírṛjīka* versagt. Ich analysiere *ṛji-īka*. *ṛji-*: Vordergliedform von *ṛjrá* „weißglänzend" (z. B. 8. 25. 22 *ṛjrám . . . rajatám*) nach CALANDS Regel (WACKERNAGEL, Aind. Gramm. II, 1 § 24a). *-īka*: Tiefstufenform im Hinterglied gemäß WACKERNAGEL o. c. II, 1 § 42e zu *-ωπον* (vgl. *prátīka*: *προσ-ωπον*, WACKERNAGEL o. c. I § 90a). Bedeutung des Bahuvrihi: „dessen Anblick weißglänzend ist", substantiviert als n. oder m. „Schaum". Demnach *góṛjīka* „durch Milch Schaum habend" (vom Soma), *bhā́ṛjīka* „dessen Schaum der [weiße] Schein ist, lichtschäumend" (von Agni, 3. 1. 12ab verglichen mit einem *akrá*, für das ich also die Bedeutung „Pferd" der Bedeutung „Elefant" vorziehe, da nur das erstere und zwar ganz charakteristisch „schäumt"), *āvírṛjīka* „an dem der Schaum hervortritt". Die Ableitung *ārjīká, ārjikíya* muß „schaumig, schaumreich" bedeuten. *ārjikíya* als Beiwort oder Name eines Flusses 10. 75. 5, *ārjīká* neben *śaryaṇávat* „röhrichtreich" *pastyā̀vat* „stromreich", *suṣóma* „guten Soma habend" bezeichnet wie diese einen Fluß oder eine Gegend. Plural in 9. 65. 23a wohl nur auf Flüsse deutbar (vgl. b . . . *mádhye pastyā̀nām*). In jedem Fall Ableitung von *ṛjīka* „Schaum" einleuchtend: die Gegend wäre, wie im Falle *śaryaṇávat*, nach einer Eigenart ihrer Flüsse benannt.

[3]) Vgl. 7. 57. 2 *nicetā́raḥ . . . gṛṇántam* „nach einem Preisenden trachtend, ausschauend", 8. 67 (78). 6 *sá manyúṃ mártyānām ádabhdho ní cikīṣate* „Der Untäuschbare will sich die Wut der Menschen zum Ziel nehmen . . .", 4. 38. 5cd führt den gleichen Gedanken anschaulich aus: *nīcā́yamānaṃ jásurim ná śyenáṃ śrávaś cácchā paśumác ca yūthám*: Ruhm und Vieh sind die vorzüglichsten Dinge, die es bei der Beuteverteilung gibt.

Wagens][1]**, rings über die Wasser des Āyu (das auf Grund des Vorhandenseins von Wasser von Menschen bewohnbare Land) hin"**[2]**).**

a 4) Verteilung von Speisen, Getränken und Geschenken bei der Bewirtung.

7. 73. 2cd *aśnītáṃ mádhvo aśvinā upāká*
á vāṃ voce vidátheṣu práyasvān

„Eßt vom Honig, ihr Aśvin, in [unserer] Nähe, herbei rufe ich euch zu den Verteilungen (der Bewirtung), Erquickungen [für Euch] habend."

1. 153. 2cd *anákti yád vāṃ vidátheṣu hótā*
sumnáṃ vāṃ sūrír vṛṣaṇāv íyakṣan

„Wenn euch (Mitra und Varuṇa) der *hotṛ* bei den Verteilungen (der Bewirtung) salbt, als gastlicher Herr euer Wohlwollen zu erlangen wünschend."

1. 153. 3c ... *vāṃ vidáthe saparyán*

„euch (Mitra und Varuṇa) bei der Verteilung (Bewirtung) ehrend."

1. 85. 1d *mádanti vīrá vidátheṣu ghṛ́ṣvayaḥ*

„es ergötzen (berauschen) sich die Männer bei den Verteilungen (der Bewirtung), [darauf] begierig (?)."

7. 99. 6cd *raré vāṃ stómaṃ vidátheṣu viṣṇo*
pínvatam íṣo vṛjáneṣv indra

„Ich habe euch, Indra und Viṣṇu, einen Preisgesang bei den Verteilungen (der Bewirtung) geschenkt: laßt in den Niederlassungen [die Wasser] von Labungen schwellen."

---

[1]) S. o. S. 29.

[2]) Zu *yáḥ . . . cárati . . . páry ápa āyóḥ* vgl. 1. 6. 1b *cárantaṃ pári tasthúṣaḥ*, 1. 62. 8 . . . *dívaṃ pári bhū́mā . . . á carataḥ* und ähnliches. *pári* hier nicht im Sinn der Umschließung, sondern der von allen Seiten her geschehenden, totalen räumlichen Durchdringung. Ganz analog kann lat. *circa* „um . . . herum" gebraucht werden: Horaz, Carm. I. 25, 15 *libido . . . saeviet circa iecur ulcerosum.*

1. 178. 1d *víśvā te aśyāṃ páry ápa āyóḥ* „alles deinige möchte ich erlangen, (was da ist) rings im bewohnten Land".

Ein Akk. *ápaḥ* (statt *ápaḥ*) ist selten und begegnet sonst nur um 1. und 10. Buch. Er liegt aber nahe (vgl. *áyaḥ*, Nom. u. Akk. Plur.) und wurde hier durch das Metrum gefordert. Wer daran Anstoß nimmt und an ein *ápas* für *apas* n. „Werk" glaubt, seiht eine Mücke und verschluckt ein Kamel.

Neissers Übersetzung von *páry ápa āyóḥ* (Z. Wb. I. S. 152) „trotz Betätigung des bösen Nächsten" erscheint mir sowieso unannehmbar, ganz abgesehen davon, daß sie Korrigierung des in 4. 38. 4d vorhergehenden *aratím* zu *arātím* voraussetzt: ich glaube nicht an *āyú* „böser Nächster" und leugne *pári* im Sinne von „trotz". — Geldner überträgt „mehr als Āyu zu erreichen vermag". Er setzt wohl ein **ápas* n. „Vermögen" (zu *āp* „erlangen") an. Auch wenn man das hinnimmt, wird man den *pári* beigelegten Sinn ablehnen müssen. Verweis auf 1. 76. 1c *káḥ . . . pári dákṣaṃ ta āpa* hilft nicht, da *pári* hier ganz offensichtlich zu *āpa* gehört und *dákṣam* Objekt des Verbs ist. Schließlich fügt sich auch hier das nur mit wiederholter Gewaltsamkeit erreichte Ergebnis nicht in den Zusammenhang: wie nicht mit seinem Lenker (vgl. o. S. 27), so wird man das Pferd auch nicht mit Āyu vergleichen.

5. 33. 9ab *utá tyé mā mārutā́śvasya śóṇāḥ*
krátvāmaghāso vidáthasya rātáu

„Und auch diese Füchse des M. [sollen mich fahren: 5. 33. 8c], die durch [Schenk-]Willen[1]) Geschenk wurden[2]) bei der Gabe der Verteilung (= bei dem Gastgeschenk, der *dakṣiṇā*)."

An den ersten fünf der unter a 4) genannten Stellen handelt es sich zwar um das Opfer, aber eben ganz deutlich um das Opfer als Bewirtung der Gottheit. Die von mir hier zusammengestellten Verse veranschaulichen in ihrer Gesamtheit alle Vorgänge, die für diese Verteilung kennzeichnend sind: der Gast wird eingeladen (7. 73. 2d), bei seiner Ankunft mit Öl gesalbt (1. 153. 2c)[3]), geehrt (1. 153. 3c), erquickt (7. 73. 2d), er bekommt zum Willkommen den Honigtrank (7. 73. 2c), ergötzt sich an Speise und Trank (1. 85. 1d) und wird beschenkt (7. 99. 6c, 5. 33. 9a b). Der gastliche Herr sucht sein Wohlwollen zu erlangen (1. 153. 2d), denn er erwartet einen Segensspruch — etwa wie 5. 34. 9c[4]) —, worauf gewiß 7. 99. 6d anspielt.

b) anordnende Verteilung, Anordnung, Bestimmung[5]).

7. 87. 5ab *tisró dyā́vo níhitā antár asmin*
tisró bhū́mīr úparāḥ ṣáḍvidhānāḥ

„Drei Himmel sind in ihn (Varuṇa) hineingesetzt, drei darunter befindliche Erden, sie (Himmel und Erden), die sechs Verteilungen haben."

Von diesen „Verteilungen" von Himmel und Erde, die hier mit *vidhāna* bezeichnet werden, und von noch anderen „Verteilungen" der Āditya spricht man gern mit dem Ausdruck *vidátha*:

2. 27. 8ab *tisró bhū́mīr dhārayan trī́m̐r utá dyū́n*
tríṇi vratā́ vidáthe antár eṣām

„Die drei Erden halten sie (die Āditya) fest und die drei Himmel. Die drei Festsetzungen sind in ihrer Verteilung", d. h. „sind solche, für die ihre verteilende Anordnung gilt"[6]).

3. 38. 6ab *tríṇi rājānā vidáthe purū́ṇi*
pári víśvāni bhūṣathaḥ sádāṃsi

„Die drei, die vielen, die gesamten Sitze (Stätten des Wohnens) umfaßt ihr, Könige (Mitra und Varuṇa), in eurer Anordnung", d. h. „ihr verteilt sie anordnend[7]) und regiert sie".

[1]) Vgl. 8. 67 (78). 7a b: o. S. 37, 4. 21. 2 c: u. S. 49.

[2]) Zur formalen Auffassung des Kompositums vgl. WACKERNAGEL, Gramm. II, 1 § 109 a β.

[3]) Vgl. Verf., Fremdling im RV. S. 125.

[4]) Vgl. Verf. o. c. S. 19f., 25f.

[5]) Vgl. lat. *dispositio* 1. planmäßige Aufstellung, Anordnung, 2. befehlende Anordnung, Bestimmung.

[6]) Zur Ausdrucksweise vgl. 1. 24. 15cd *áthā vayám āditya vraté táva . . . syāma* „dann möchten wir sein, Āditya, in deiner Festsetzung . . ." d. h. „solche, für die deine Festsetzung gilt". Ähnlich 1. 83. 3c, 1. 101. 3b, 9. 86. 37d.

[7]) Ähnlich und doch verschieden 6. 30. 2d *ví sádmāny urviyā́ sukrátur dhāt* „er (Agni als Sonne), der schöne Absicht hat, hat die Sitze (die Stätten des Lebens)

5. 63. 2ab *samrájāv asyá bhúvanasya rājatho*
mítrāvaruṇau vidáthe svardṛ́śā

„Ihr beiden, M. u. V., herrscht als Herrscher über diese Welt in [ihrer] Verteilung (= indem ihr sie anordnend verteilt), durch die Sonne sehend."

7. 66. 10cd *tríṇi yé yemúr vidáthāni dhītíbhir*
víśvāni páribhūtibhiḥ

„welche (Āditya) die drei, die sämtlichen Verteilungen mit ihrer Weisheit, mit ihren Umfassungen halten."

Zu *dhītíbhiḥ* vgl. *vidátheṣu dhírāḥ* 3. 28. 4: o. S. 37, 3. 26. 6d; zu *páribhūtibhiḥ* vgl. 3. 38. 6 *vidáthe . . . pári . . . bhūṣathah*: o. S. 42, 24 Anm. 1.

Mit den „Verteilungen" sind hier gemeint a) die von den Āditya angeordneten „Sitze" (3. 38. 6ab)[1]), b) alles, was sie sonst anordnend verteilen, wie es der folgende Vers ausführt: 7. 66. 11 *ví yé dadhúḥ śarádam mā́sam ā́d áhar yajñám aktúm cā́d ṛ́cam / anāpyám váruṇo mitró aryamā́ kṣatrám rā́jāna āśata* „Die anordnend verteilten Jahr, Monat und Tag, Opfer, Nacht und Spruch — Varuṇa, Mitra und Aryaman haben als Könige die nicht zu erlangende Herrschaft erlangt." Hiernach auch zu verstehen:

3. 38. 5cd *dívo napātā vidáthasya dhībhíḥ*
kṣatrám rājānā pradívo dadhāthe

„Enkel des Himmels (Mitra und Varuṇa)! durch die Weisheit eurer Anordnung haltet ihr, Könige, die Herrschaft von altersher."

In diesen Zusammenhang gehören schließlich auch die folgenden Stellen, an denen von Agni, der „als Bote nach allen Stätten hinstrebt" (4. 1. 8a *sá dūtó víśvéd abhí vaṣṭi sádmā*), die Rede ist:

8. 39. 1de *ubhé hí vidáthe kavír*
antáś cárati dūtyàm

„Denn zwischen beiden Verteilungen (= den von den Āditya angeordneten Stätten: Himmel und Erde) geht der Weise (Agni) seinen Botengang."

6. 11. 2b *antár devó vidáthā mártyeṣu*

„zwischen den Verteilungen (Himmel, Luftraum, Erde) ist er, der Himmlische unter den Sterblichen."

8. 39. 9ab *agnís tríṇi tridhā́tūny*
ā́ kṣeti vidáthā kavíḥ

„Agni, der Weise, bewohnt die drei dreifachen Verteilungen."

3. 56. 5ab *trí ṣadhásthā sindhavas tríḥ kavīnā́m*
utá trimātā́ vidátheṣu samrā́ṭ

„Dreimal drei, ihr Ströme, sind die Stätten der Weisen (der Āditya oder

---

breithin verteilt", d. h.: durch das Sonnenlicht ist die festgesetzte Anordnung der Stätten des Lebens weithin sichtbar geworden.

[1]) OLDENBERG, ZDMG. 54 S. 611 meint kurz und bündig: „Die drei *vidátha*: das Morgen-, Mittags- und Abendopfer." Das wird unserm wie den im folgenden besprochenen Zusammenhängen in keiner Weise gerecht.

der Agni), und der (Agni), der drei Mütter hat (im Himmel, im Luftraum und auf Erden), ist der Herrscher in den [drei] Verteilungen."

3. 55. 7a *dvimātā́ hótā vidátheṣu samrā́ṭ*

„Der *hotṛ* (Agni), der zwei Mütter hat (im Himmel und auf Erden), ist der Herrscher in den Verteilungen (den von den Āditya im Himmel und auf Erden angeordneten Stätten)."

Im Licht dieser Belege — man beachte die Beziehung zwischen *vidátha* und *kaví* in 8. 39. 1d, 8. 39. 9ab und besonders 3. 56. 5ab — interpretiere ich auch den recht kurz ausgedrückten Satz:

3. 1. 2c *diváḥ śaśāsur vidáthā kavīnā́m*

„Des Himmels [Weise] haben [den Weisen] die Verteilungen (Anordnungen, angeordneten Stätten) der Weisen gelehrt."

Mit GELDNER ergänze ich zu *diváḥ* ein *kaváyaḥ*[1]), außerdem aber, nach Anleitung von 4. 2. 12a *kavíṃ śaśāsuḥ kaváyó 'dabdhāḥ*, zu *śaśāsuḥ* ein Objekt *kavím*, unter dem man natürlich Agni zu verstehen hat. Mit den „Weisen" sind wohl die Āditya gemeint.

Wir steigen von den Stätten, die „in der Anordnung" der himmlischen Āditya sind, auf die Erde, in menschliche Verhältnisse:

2. 1. 16d (und sonst mehrfach als Liedschluß) *bṛhád vadema vidáthe suvī́rāḥ*

„Gute Mannen habend wollen wir Gewichtiges reden bei der Verteilung", d. h. wenn z. B. Jagd- oder Kriegsbeute verteilt wird, aber auch — und das steht bei diesem allgemeinen Wunsch, bei dem nichts als die Berufung auf die eigene Macht auf einen besonderen Inhalt des Begriffs „Verteilung" deutet, im Vordergrund — wenn Anordnungen getroffen, Aufträge und Befehle für Untergebene oder Hausgenossen erteilt werden[2]).

1. 117. 25d (und sonst mehrfach als Liedschluß) *suvī́rāso vidátham ā́ vadema*

„Gute Mannen habend wollen wir die Verteilung verkünden (die Anordnung ansagen)"[3]).

10. 85. 26cd *gṛhā́n gaccha gṛhápatnī yáthā́so*
vaśínī tvám vidátham ā́ vadāsi

„Geh [junge Frau] zu den Häusern [deines Gatten], auf daß du Hausherrin seist! Gewalt habend sollst du die Anordnung ansagen (= waltend sollst du schalten)."

---

[1]) Vgl. o. S. 21 Anm. 1.

[2]) Vgl. lat. *dispositio* „Anordnung, Befehl" (o. S. 42 Anm. 5). Näher liegt Verweis auf RV. 4. 51. 6b *yáyā vidhánā vidadhúr ṛbhūṇā́m* „unter der sie die Aufträge für die Ṛbhu's bestimmten" (GELDNER), Kādambarī (ed. PETERSON) S. 207 Z. 8 *ājñāsaṃvibhāgakaraṇocite bhṛtyajane* . . .

[3]) Konstruktion in Übereinstimmung mit OLDENBERG ZDMG. 54 S. 611 nebst Anm. 2. Im übrigen ist OLDENBERGS Auffassung unserer und der verwandten Stellen von augenfälliger Unwahrscheinlichkeit. Die Ausdeutung von *vīrá* als „(geistlicher) Kämpe", die hier den Ansatz von „Götterkult" für *vidátha* erst ermöglicht, ist kaum weniger subjektiv-willkürlich als die o. c. S. 609 getadelten Übertragungen GELDNERS.

Dem Wort des Mannes verleihen seine Mannen (*vīrá*) Nachdruck, dem der Frau die Vollmacht (*váśa*), die sie als Hausherrin hat.

10. 85. 27d *ádhā jívrī vidátham ā́ vadāthaḥ*

„Dann mögt ihr (Gatte und Gattin) alt werdend [eure] Anordnung ansagen (= bis ins hohe Alter im Hause schalten)."

1. 56. 2c *pátiṃ dákṣasya vidáthasya nū́ sáhaḥ*

„Zu [Indra], dem Herrn des Willens, zu der Gewalt (= ihm, der die Gewalt hat)[1]) der Anordnung."

4. Bisher war es jeweils der mehr oder weniger deutliche besondere Zusammenhang, der dem allgemeinen Begriff der „Verteilung" seine besondere Farbe, seinen besonderen Inhalt gab. Beim Wagenrennen mußte es sich um Preisverteilung handeln, beim Kampf: um Beuteverteilung, in Nachbarschaft von Stichworten, die die Anschauung der Bewirtung wachrufen: um Verteilung der Speisen und Geschenke an die Gäste, in Verbindung mit den Vorstellungen vom „Hausherrn, der gute Mannen (Söhne) hat" und der „waltenden Hausherrin": um Gebieten und Schalten im Hause, und mit solchen von weisen und starken Herrschern: um ordnende, gesetzgebende Tätigkeit.

Selbstverständlich sind noch manche anderen Zusammenhänge denkbar, und ebenso selbstverständlich wird es uns nicht immer gelingen, die vom Dichter gemeinte Sinnschattierung zweifelsfrei zu erkennen[2]). Ein Zusammenhang steht in unsern Hymnen natürlicherweise im Vordergrund: die Verteilung beim Opfer. Er ist ja oft auch dort vorhanden, wo der Dichter vom Wagenrennen oder von der Schlacht spricht und damit im Grunde nichts andres meint als das Opfer, z. B. als das Ziel der Rosse des Gottes: 10. 96. 1a, oder als Kampf um Reichtümer: 5. 3. 6, oder als Wettkampf um die Gunst des Gottes: 7. 93. 3. Die Auffassung des Opfers als einer Bewirtung liegt besonders nahe, trifft ja auch seinen eigentlichen Sinn. So meint *vidátha* neben Ausdrücken, die in diese Sphäre weisen, fast immer das Opfer (Beispiele oben unter 3 a 4).

Es geschieht denn nicht selten, daß *vidátha* das Opfer schlechthin bezeichnet, ohne daß eine besondere Ausdrucksweise dem Begriff einen besonders anschaulichen Inhalt gibt:

vidáthasya ketú 1. 60. 1a „Fanal der Verteilung" (von Agni) meint das gleiche wie *yajñásya ketú* 1. 96. 6b; *vidáthasya sā́dhana* 3. 3. 3a, 10. 92. 2b, ~ *prasā́dhana* 10. 91. 8a „Mittel zur Zuwegebringung der Verteilung" (von Agni) entspricht einem *yajñásya sā́dhana* 1. 44. 11a usw., ~ *prasā́dhana* 10. 57. 2a. In gleicher Weise antworten sich: 4. 16. 3a *kavír ná niṇyáṃ vidáthāni sā́dhan* und 10. 74. 3c *dhíyaṃ ca yajñáṃ ca sā́dhantaḥ*.

---

[1]) Vgl. Wackernagel, Gramm. II, 1 § 112 b.

[2]) Vor allem dann, wenn uns die Bedeutung eines in der Nähe stehenden, für die Auffassung des Ganzen wichtigen Stichwortes nicht ganz oder überhaupt nicht klar ist. Zu 1. 130. 1 vgl. u. S. 51, 1. 167. 6ab *ā́sthāpayanta yuvatíṃ yúvānaḥ śubhé nímiślāṃ vidátheṣu pajrā́m*: *śubhé nímiślām* „geschmückt" würde auf „bei den Verteilungen der Bewirtung" führen, *pajrā́m* „stark" (?) allenfalls auf „in den Anordnungen".

Hierher auch: 3. 1. 1b *vidáthe. yájadhyai*, 2. 39. 1c *brahmáṇeva vidátha ukthaśásā* „wie zwei Brahmanen, die beim Opfer Sprüche vortragen", 3. 39. 1 ... *matíḥ* ... *yá* ... *vidáthe śasyámānā*, 2 *ví* ... *vidáthe śasyámānā* ... *dhíḥ*, 1. 40. 6 a b *tám íd vocemā vidátheṣu śambhúvam mántram* ... 2. 4. 8a b *nú te* ... *tṛtíye vidáthe mánma śaṃsi*[1]).

5. Aber auch wenn solch allgemeine Beziehung auf das Opfer an und für sich gegeben erscheint, wird der gewissenhafte Ausleger sich immer wieder die Frage vorlegen müssen, ob die besonderen Merkmale der Ausdrucksweise, etwaige charakteristische Stichworte nicht der allgemeinen Vorstellung eine besondere Schattierung verleihen. Wer dem Kunstdichter — und der vedische *ṛṣi* ist ein Kunstdichter von hohen Graden — mit Verständnis lauschen will, ist gehalten, auch auf die mit dem Hauptton mitschwingenden Obertöne zu achten. Sie schaffen erst den vollen Klang, der dem Verse seine ganze Schönheit oder das, was der Dichter als Schönheit empfindet, gibt.

10. 122. 8a b *ní tvā vásiṣṭhā ahvanta vājínaṃ*
gṛṇánto agne vidátheṣu vedhásaḥ

„Die Vasiṣṭha haben dich herabgerufen, als den Sieger dich preisend, Agni, als die Verteiler[2]) bei den Verteilungen".

vājínam deutet an, daß Agni bei den Opfern wie ein Rennsieger bei den Preisverteilungen gepriesen wird[3]).

8. 11. 2 *tvám asi praśásyo vidátheṣu sahantya*
ágne rathír adhvaráṇām

„Agni! Als der Wagenlenker der Opfer bist du, *sahantya*, bei den Verteilungen [der Preise] (= bei den Opfern) [als Sieger] zu preisen."

Vgl. 10. 96. 1a *prá* ... *vidáthe śaṃsiṣam hárī*: o. S. 38.

Gelegentlich läßt der Dichter mit absichtlicher Kunst verschiedene Vorstellungen auf einmal zu Wort kommen[4]) und nützt die Möglichkeit zu paradoxer Wendung:

---

[1]) Auch 3. 14. 1a *á hótā mandró vidáthāny asthāt* „der liebe *hotṛ* (Agni) hat die [Stätten der] Verteilungen betreten" ist gewiß der Opferplatz, eben die Sphäre der Wirksamkeit des *hotṛ*, gemeint, nicht jene Stätten, zwischen denen Agni als Bote hin und hergeht (o. S. 43f.). Hier darf man wohl an die Feuerstätten denken, auf die Agni verteilt ist.

[2]) Den Zusammenhang von *vedhás* mit Wz. *vidh*, den Oldenberg, ZDMG. 54 S. 610f. an einer Reihe von Ausdrucksweisen wahrscheinlich gemacht hat, vermag ich nicht mit ihm selbst (Noten zu RV. 10. 86. 10, 11) wieder aufzugeben. Es muß sich freilich um eine verhältnismäßig späte Bildung handeln, ins Leben gerufen zu einer Zeit, als man *vidh* als selbständige Wurzel empfand. Aber schon die für die spätere Zeit völlig gesicherte Bedeutung „Schöpfer" scheint mir deutlich die Ableitung von *vidh* im Sinne von „verteilen, anordnen" zu erweisen. Schon das PW. hat *vedhas* 2 mit *vi* + *dhā* zusammengebracht. Allenfalls würde ich mich darauf verstehen, einmal zwei homonyme Wörter: 1. *vedhás* „Führer" = aw. *vazdah* (RV. 10. 86. 10 *vedhá ṛtásya*: aw. *ašavazdah*), 2. *vedhás* „Verteiler, Anordner (später 'Schöpfer')" anzuerkennen.

[3]) Analog wird der Preis des Rosses, das zur Opferschlachtung geführt wird, als Preis bei der Siegerehrung gefaßt: 1. 162. 1c d, o. S. 38.

[4]) Vgl. o. S. 20ff.

6. 24. 2d *vājī́ stutó vidáthe dāti vā́jam*

„Als der Sieger gepriesen bei der Verteilung [der Preise] (= dem Opfer), gibt er (selbst) den Siegespreis."

2. 27. 12cd *sá revā́n yāti prathamó ráthena*
vasudā́vā vidátheṣu praśastáḥ

„der ist als ein Reicher der erste mit seinem Wagen [beim Kampf um die Verteilungen], bei den Verteilungen [der Preise als Sieger,] als Schätzespender gefeiert."

Vgl. zu c: 1. 83. 1a *áśvāvati prathamó góṣu gacchati*, 2. 25. 4b *sá sátvabhiḥ prathamó góṣu gacchati*: o. S. 39 Anm. 4, S. 40 Anm. 1).

In der Diktion sehr nahe bei 1. 162. 1cd (o. S. 38) steht 5. 29. 13 *kathó nú te pári carāṇi vidvā́n vīryā̀ maghavan yā́ cakártha / yā́ co nú návyā kṛṇávaḥ śaviṣṭha préd u tā́ te vidátheṣu bravāma*. Auch hier sind also mit den Verteilungen nicht nur die Opfer, sondern auch die Preis- oder Beuteverteilungen gemeint.

In 4. 21. 4 *sthūrásya rāyó bṛható yá ī́śe tám u ṣṭavāma vidátheṣv índram/ yó vāyúnā jáyati gómatīṣu prá dhṛṣṇuyā́ náyati vásyo áccha*, werden wir *vidátheṣu* nicht nur allgemein aufs Opfer, worauf die im Lied gegebene Situation führt, sondern auch im besonderen auf die beim Opfer erwartete Gabenverteilung des Gottes (a) beziehen und schließlich noch „bei den Beuteverteilungen" (c) mitverstehn.

3. 1. 18ab *ní duroṇé amṛ́to mártyānāṃ*
rā́jā sasāda vidáthāni sā́dhan

„In der Heimstätte der Sterblichen hat er (Agni) sich niedergesetzt, indem er als König die Anordnungen durchführt (vgl. 3. 38. 6ab, 5. 63. 2ab, 3. 38. 5cd: o. S. 42f.), bzw. die Opfer zuwegebringt (vgl. 3. 3. 3a, 10. 92. 2b, 4. 16. 3a: o. S. 45)."

An 3. 56. 8d *trír ā́ divó vidáthe santu devā́ḥ* „dreimal des Tages sollen die Himmlischen bei der Verteilung (dem Opfer) zugegen sein" (vgl. z. B. 2. 4. 8b *tṛtī́ye vidáthe*) schließen sich eng an:

3. 56. 5d *trír ā́ divó vidáthe pátyamānāḥ* (fem.)

3. 54. 11b *trír ā́ divó vidáthe pátyamānaḥ*

Daß hier *vidáthe* zunächst einmal meint: „beim Opfer", erweist auch 10. 113. 7d *índro mahnā́ pūrváhūtāv apatyata* „Indra zeigte sich als Herr bei der Frühanrufung". Der Sinn von *patyate* „sich als Herr zeigen" (nicht mit GELDNER: „ein Anrecht haben", Übersetzung 3. 54. 11, 3. 56. 5) wird festgelegt durch 6. 65. 3cd *maghónīr vīrávat pátyamānā ávo dhāta* . . . „Geschenke habend, wie Männer als Herren euch zeigend, schafft Hilfe . . ." Also steht *vidáthe pátyamānā* dem Ausdruck 10. 85. 26d [*gṛhápatnī* . . .] *vaśínī tváṃ vidátham ā́ vadāsi* ganz nahe. Wir können und sollen demnach nicht nur verstehn „beim Opfer als Herren auftretend", sondern auch „bei der Anordnung als Herren euch zeigend" = „als Herren anordnend".

Damit ergibt sich nun erst eine wirkliche Parallelität von 3. 56. 5b *utá trimātā́ vidátheṣu samrā́ṭ* (o. S. 43f.) und cd *ṛtā́varīr yóṣaṇās tisró ápyās trír ā́*

divó vidáthe pátyamānāḥ: Agni, der drei Mütter hat, ist der Herrscher an den [drei] Stätten, für die die Anordnungen der Himmlischen gelten — aber zugleich auch der Herrscher bei den drei Opfern. Die drei Wasserfrauen (die Wasser des Himmels, des Luftraumes und der Erde, die die Mütter Agnis sind) sind [wie Männer: 6. 65. 3c] „Herren bei der Anordnung" und ebenfalls zugleich auch „Herren beim Opfer". Vielleicht darf man sogar erwägen, ob nicht *tríḥ* ... *diváḥ* gleicherweise doppelsinnig gesagt ist: bei Deutung auf das Opfer: „dreimal am Tage", im andern Fall: „dreifach Herren seiend in der Anordnung für Himmel [,Luftraum und Erde]". Vgl. 2. 27. 8ab und folgende Zitate: o. S. 42ff.

Auch für 3. 54. 11ab führt der Zusammenhang auf eine doppelseitige Interpretation. *híraṇyapāṇiḥ savitā́ sujihvás trír ā́ divó vidáthe pátyamānaḥ*: als *híraṇyapāṇi*, d. h. als „einer, der goldene Hände hat" nicht nur in dem Sinne, daß er in Gestalt des Feuers goldene Strahlen hat, sondern auch in jenem, daß er goldene Gaben bringt[1]), ist Savitṛ „dreimal des Tages (zu den drei Opferzeiten) Herr bei der Austeilung" (vgl. 2. 38. 1c *nūnám devébhyo ví hí dhā́ti rátnam* von Savitṛ), und als *sujihvá*, d. h. als „einer, der schöne Zungen (oder eine schöne Zunge) hat" nicht nur in dem Sinne, daß er in Gestalt des Feuers schöne Flammen hat, sondern vielleicht auch in jenem, daß er laut und Gehorsam erzwingend befiehlt, ist Savitṛ „dreifach Herr in der Anordnung für Himmel [,Luftraum und Erde]".

6. Bei der Übersetzung des Adjektives *vidathyà*, eigentlich „zur Verteilung in Beziehung stehend, zur Verteilung gehörig" sind wir gezwungen, ein wenig zu umschreiben, wollen wir den Gedanken treffen. Wir haben eben keine Möglichkeit, ein sekundäres Adjektiv zu „Verteilung" zu bilden, das eine derart lose und daher vielfältige Beziehung zum Begriff zum Ausdruck bringt, wie es ein ved. Adj. auf *-íya* tut. So müssen wir oft deutlicher reden, als die Worte des Dichters.

7. 40. 1ad *ó śruṣṭír vidathyā̀ sám etu* ...
syā́māsya ratníno vibhāgé

„Herbei, zusammen komme die zur Verteilung führende Erhörung, ... wir wollen dabei sein bei seiner, des Geschenkebringenden (Savitṛ), Verteilung."

Vgl. o. S. 37 a 1) und 2. 38. 1c, 3. 54. 11b.

6. 8. 5ab ... *vidathyàm* ... *rayíṃ yaśásam* ...

„ruhmvollen, zur Verteilung gelangenden Reichtum."

10. 41. 1 ... *ukthyàṃ rátham* ... *párijmānaṃ vidathyàm*

„den um die Erde fahrenden[2]) Wagen, dem Lobpreis und [Preis-] Verteilung zusteht."

Vgl. o. S. 38) a2 und 8. 11. 2, 2. 27. 12cd: o. S. 46f.

3. 54. 1a ... *mahé vidathyā̀ya*

---

[1]) Die Hand hat teil am Glanz der Dinge, die sie hält. Horaz, Carm. I. 2, 1 *pater* ... *rubente dextera sacras iaculatus arces*. Vgl. Kiessling-Heinze, Q. Horatius Flaccus, 7. Aufl. 1930, ad. l. c.

[2]) Vgl. Wackernagel, Grammatik III § 133, 3 Anm. 3.

„dem großen (Agni), bei der Verteilung (dem Opfer) wirkenden [bzw. „bei den Verteilungen zu rühmenden“: 8. 11. 2, „in den Verteilungen (in den Anordnungen) herrschenden“: 3. 56. 5ab, o. S. 47f.].“

1. 167. 3d *sabhā́vatī vidathyèva sám vā́k*

„dabei sein möge die Rede, der die Versammlung folgt (die Autorität hat), wie eine Anordnungen gebende Rede.“

Vgl. 2. 1. 16d und folgende Belege: o. S. 44f.

1. 91. 20 ... *vīrám* ... *vidathyàm sabhéyam*

„einen Sohn, der sich bei der Anordnung (wenn Anordnungen erteilt werden), bei der Versammlung auszeichnet.“

Vgl. 1. 167. 3 nebst Bemerkung.

7. 36. 8b ... *vidathyàm ná vīrám*

„wie einen Helden, der bei den Austeilungen hervortritt.“

4. 21. 2cd *yásya krátur vidathyò ná samrā́ṭ*
sāhvā́m̐ tárutro abhyásti kṛṣṭīḥ

„dessen bei den Austeilungen sich zeigender [Schenk-]Wille gewaltig überholend die Völker übertrifft (mehr gibt, als alle Menschen geben können), wie ein Anordnungen gebender, gewaltiger, siegreicher König die Völker umfaßt (beherrscht).“

Zu *krátur vidathyàḥ* vgl. 5. 33. 9b: o. S. 42, 8. 67 (78). 7ab: o. S. 37. Zu *vidathyò ná samrā́ṭ* ... *abhyásti kṛṣṭīḥ* vgl. o. S. 42f., insbes. 3. 38. 6ab ... *rājānā vidáthe* ... *pári víśvāni bhūṣathaḥ sádāṃsi.*

7. 43. 3 *ā́* ... *sā́nau devā́so barhíṣaḥ sadantu*
ā́ viśvā́cī vidathyā̀m anaktv
ágne mā́ no devátātā mṛ́dhas kaḥ

„Auf dem Rücken des Graspolsters sollen sich die Himmlischen niedersetzen. Der sich überall hin wendende [Löffel] soll die zur Verteilung (zum Opfergastmahl) kommende [Götterschaft][1]) salben! Agni, bereite uns nicht Schmähung bei der Götterschaft!“

Vgl. o. S. 41f. a4), insbesondere 1. 153. 2c *anákti yád vām vidátheṣu*...[2]).

---

[1]) Der Begriff zu ergänzen aus d.

[2]) Wz. *añj* neben *vidátha* noch 1. 92. 5c und 1. 64. 1d. Im ersten Fall handelt es sich um das „Besalben“ des Opferpfostens mit Farbe „bei den Opfern“, in 1. 64. 1cd *apó ná* ... *gíraḥ sám añje vidátheṣv ābhúvaḥ* erstens um das „Salben“ (Schmücken) der Lieder, die „bei den Opfern dienen“, und zweitens, im Vergleich, um das Salben des Wassers, das „bei den Bewirtungen dient“, mit Milch und Honig [vgl. 9. 45. 3 ... *tvā́m* ... *góbhir añjmaḥ* „wir salben dich (den Soma) mit Milch“, 9. 109. 20 *añjánty enam mádhvo rásena* „sie salben ihn (den Soma) mit dem Saft des Honigs“], d. h. um die Bereitung des Willkommentrunks. Vgl. 1. 64. 6ab *pínvanty apó marútaḥ* ... *páyo ghṛtávad vidátheṣv ābhúvaḥ* „die Marut lassen das Wasser, das bei ihren Verteilungen (den Regengüssen) dient, von butterreicher Milch schwellen“, oder: „sie bereiten einen milchreichen Willkommentrunk [wie gastliche Herren]“, d. h. sie geben fruchtbaren Regen. Bezüglich der Bedeutung von *ābhúvaḥ* schließe ich mich NEISSER, Zum Wörterbuch I s. v. an. *apáḥ* in 1. 64. 1c ist vielleicht doppelsinnig und bedeutet auch „Werk“ (doppelter Vergleich!), jedenfalls aber nicht nur, wie manche meinen. Vgl. *apáḥ* in 5. 48. 1d: NEISSER o. c. S. 50 Anm. 2.

IV.

nā́yám

1. Zu *nā́yám* in 6. 3. 3c bemerkt Lüders, Philol. Ind. S. 781: „Für *nā́yám* ist eine völlig befriedigende Erklärung bis jetzt nicht gefunden, obwohl der Ausdruck oft behandelt ist . . .“ Er übersetzt dann später (S. 782) mit „derselbe“, indem er sich der Geldnerschen Analyse *nā́ ayám* „dieser Mann“ anschließt. Das läuft darauf hinaus, daß man das *nā́* ignoriert und darauf verzichtet, die Frage zu stellen, warum der Dichter statt eines erwarteten anaphorischen Pronomens das gewichtige *ayám* braucht. Mit einer glatten Unmöglichkeit haben wir es allerdings nicht zu tun: mehr läßt sich zugunsten dieser Auffassung nicht sagen.

Aber schon ZDMG. 55 S. 283 scheint mir Oldenberg mit Recht zu bemerken, daß für *nā́yám* in 8. 33. 13, 8. 2. 28 und 1. 130. 1 an eine Auflösung *nā́ ayám* „nicht ernstlich gedacht werden kann“. Sie ist dann von Geldner im Glossar trotzdem, wenn auch vorsichtig („vielleicht“), auch für diese Stellen vertreten und mit Hinweis auf griech. ἀνὴρ ὅδε und ὁ ἀνήρ = αὐτός, ἐκεῖνος[1]) und der Annahme, „dieser Mann“ könne soviel besagen wie „in eigner Person“, neu begründet worden. Demgegenüber hält Oldenberg, Noten zu RV. 1. 121. 13 ausdrücklich an seiner alten Meinung fest: „Das an drei [den oben genannten] der fünf [neben 6. 3. 3c noch 1. 121. 13b] Belegstellen unmittelbar folgende *ácchā* läßt Akk. sg. vermuten.“ Das Argument ist meines Erachtens schlagend: in *nā́yám* muß sich, zum mindesten an jenen drei Stellen, ein Akkusativ verbergen.

Der Ausweg Oldenbergs, der sich mit Johansson trifft (ZDMG. 55 S. 248 nebst Anm. 1), ist seinerseits freilich alles andere als verlockend. Er setzt für alle fünf Stellen Akzentfehler voraus (*nā́yám* für **nāyám*), ohne doch eine Lösung zu bringen, die solch schweren, bei dem immer wieder bewährten tadellosen Zustand unserer Überlieferung nahezu untragbaren Opfers wert wäre; insbesondere für 6. 3. 3c, 1. 121. 13b erscheint ein ganz unwahrscheinliches Ergebnis. Wie im Glossar so hat Geldner auch in der Übersetzung darauf verzichtet, auf Oldenbergs Konjektur einzugehen und ist bei seiner eigenen Vermutung geblieben.

Ich halte also, um von andern noch unwahrscheinlicheren, von Oldenberg ll. cc. bereits abgelehnten Versuchen zu schweigen, weder Oldenbergs noch Geldners Erklärung für annehmbar. Der Ausdruck bleibt rätselhaft. Aber die Möglichkeiten sind damit nicht erschöpft. Indem ich weiter suche, gehe ich davon aus, daß wir mit Geldner die Überlieferung nicht antasten dürfen, das heißt *nā́yám* in zwei Worte zu zerlegen haben, und daß wir mit Oldenberg nach einer Auffassung suchen müssen, die es erlaubt vor *ácchā*

[1]) Tatsächlich kann man damit wenig anfangen, da Geldner keine Belege gibt, mit denen er diese Gleichung begründen will. Ich gestehe, daß mir die *nā́yám*-Belege, wenn ich sie mir mit Einsetzung von „ἀνὴρ ὅδε“ denke, um nichts einleuchtender werden.

in 1. 130, 1, 8. 2. 28, 8. 33. 13 einen Akk. zu erhalten. Weiter darf die Wortfügung als erstes Glied nicht ein seines Inhalts ganz und gar entleertes *nā́* „Mann" enthalten.

2. Erwägt man, daß *nā́nā* den für Verdoppelungen charakteristischen distributiven Sinn „je für sich" hat, wird man darauf geführt, ein *nā́* „für sich" vorauszusetzen. Als zweites Wort könnte in *nā́yám* sehr wohl der Akk. von *āyá* m. „Herbeikommen, wohin man herbeikommt, Herbeikunft" (vgl. 2. 38. 10c *āyé vāmásya saṃgathé rayīṇā́m* „am Ort, wohin der Schatz kommt, wo die Reichtümer zusammenkommen") stecken. Also:

1. 130. 1abc *éndra yāhy úpa naḥ parāváto*
nā́yám ácchā vidáthānīva sátpatir
ástam rā́jeva sátpatiḥ

„Komm herbei, Indra, zu uns aus der Ferne, allein für dich zur Herbeikunft (dem Ort, wohin man herbeikommt), wie ein Hausherr zu den Anordnungen (den Hausversammlungen, in denen er seine Anordnungen erteilt), wie ein königlicher Hausherr heim [kommt]."

úpa und *parāvátaḥ* sind Gegensätze wie *nā́* und *āyám*. Die Vergleiche heben die Sonderstellung des Ankömmlings gegenüber anderen Ankömmlingen und der Begleitung hervor.

8. 33. 13abc *éndra yāhi pītáye mádhu śaviṣṭha somyám*
nā́yám ácchā . . .

„Komm, Indra, um zu trinken den somischen Honig, du Stärkster, allein für dich zum Ort der Herbeikunft . . ."

8. 2. 28d [*ā́ yāhi*] *nā́yám ácchā sadhamā́dam*

„komm herbei allein für dich zum Ort der Herbeikunft, zum gemeinsamen Trunk".

sadhamā́dam erläutert *āyám* und unterstreicht den Gegensatz zu *nā́*.

3. So wahrscheinlich der Verlauf der Konstruktion an den drei übersetzten Stellen es macht, daß in *nā́yám* ein Akk. verbaut ist, so wenig ist in 6. 3. 3c für einen solchen Platz. Die Auffassung des Satzbaus bei Lüders l. c. scheint mir gegenüber der Oldenbergs (ZDMG. 55 S. 284) unmittelbar einleuchtend. Zusammenhang wie Ausdrucksweise sind hier in der Tat so andersartig, daß ich keine Hinderung sehe, *nā́yám* an dieser Stelle anders zu zerlegen, nämlich in *nā́* und *ayám*. Es ist freilich ein seltsamer Zufall, daß *nā́* an den wenigen Stellen seines Vorkommens ausgerechnet vor zwei Worten erscheinen muß, mit denen es im Sandhi zu identischer Lautform verschmilzt. Aber wer will die Möglichkeit eines Zufalls, der auch einmal mit Unerwartetem überrascht[1]), von vornherein leugnen?

6. 3. 3cd *héṣasvataḥ śurúdho nā́yám aktóḥ*
kútrā cid raṇvó vasatír vanejā́ḥ

[1]) Gänzlich sinnlos dürfte er überdies nicht sein: daß *nā́* „für sich allein" gerade zu dem Gegensatz *āyá* „Ort der Herbeikunft [von vielen]" einerseits, zu *ayám*, als dem deutlichen Hinweis darauf, wer denn nun für sich ist, andererseits sich gesellt, scheint natürlich genug.

„Dem Bewaffneten (Agni) gehören die Reichtümer[1]). Allein für sich dieser, der im Holz geborene, ist einer, der bei Nacht wo auch immer eine erfreuliche Wohnstätte ist[2])".

Das heißt: Agni ist der einzige, bei dem man sich nachts überall niederlassen kann, ohne sich vor Finsternis und Kälte bangen zu brauchen.

1. 121. 13b *bhárac cakrám étaśo nā́yám indra*

„es brachte das Rad Etaśa — allein für sich dieser, Indra."

Möglich wäre wohl auch: „allein für sich zum Ort der Herbeikunft". Der Mythos, auf den angespielt wird, ist uns zu ungenau bekannt, als daß wir ganz sicher gehen könnten.

Die vorgetragenen Auffassungen der *nā́yám*-Stellen scheinen mir plausibel genug. Wir haben uns mit keinerlei Unwahrscheinlichkeiten des Sinns abzufinden, es war uns allenthalben möglich, im Zusammenhang des Ganzen bedeutungsvolle, trefflich passende Begriffe einzusetzen. Um aber „völlig befriedigend" zu sein, fehlt der Erklärung noch eine einwandfreie sprachliche Rechtfertigung: erstens eine genetische Begründung des auf den ersten Blick merkwürdigen Adverbs *nā́* „für sich allein", zweitens der Nachweis dieses Wortes auch außerhalb des RV.

4. Um das Verhältnis von *nā́* zu *nā́nā* in dem oben von mir vermuteten Sinn zu klären, müssen wir zunächst auf *nā́nā* eingehen.

Ich finde es nirgends ausgesprochen — was an meiner teilweise durch die Verhältnisse bedingten lückenhaften Belesenheit in der neuern wissenschaftlichen Literatur liegen mag —, daß *nā́nā* ursprünglich ein distributives Āmreḍita-Kompositum ist, welches durch Wiederholung des Nom. *nā́* mit Akzentuierung bloß des ersten Gliedes gemäß WACKERNAGEL, Grammatik II, 1 § 59a, bα gebildet ist, also eigentlich besagt: „jeglicher Mann, Mann für Mann, jeder Mann für sich."

An einer Reihe von Stellen läßt sich *nā́nā* als männliches Subjekt oder Apposition zu männlichem Subjekt verstehen

a) bei dualischem Prädikat:

2. 12. 8cd *samānáṃ cid rátham ātasthivā́ṃsā nā́nā havete*

„obgleich den gleichen Wagen betreten habend, rufen die beiden jeder Mann für sich (je für sich)."

5. 73. 4cd *nā́nā jātáu . . . sám . . . éyathuḥ*

„die beiden je Mann (je für sich) geborenen sind gemeinsam . . . gekommen . . ."

b) bei pluralischem Prädikat:

8. 15. 12ab *yád indra manmaśás tvā nā́nā hávanta ūtáye*

---

[1]) Neben LÜDERS l. c. vgl. Verf., ZDGM. 95 S. 242.

[2]) *kútra cid . . . vasatíḥ* faßt LÜDERS als offenes Bahuvrihi. Vgl. WACKERNAGEL, Grammatik II, 1 § 111b (*kuhayākṛti*) und § 112b nebst Anmerkung. Ich fasse *vasatíḥ* als männlich moviertes (o. S. 32f.) Prädikat. Diese Ausdrucksweise steht einem Bahuvrihi „begrifflich nahe" (WACKERNAGEL l. c.), *raṇváḥ* paßt aber im Zusammenhang besser zu *vasatíḥ* als zu Agni.

„Wenn dich, Indra, gebetsweise Mann für Mann (jeder Mann für sich) zu Hilfe rufen . . .“

8. 57 (68). 5bc . . . *yám náraḥ / nánā hávanta ūtáye*

„den die Männer Mann um Mann (je für sich) zu Hilfe rufen.“

1. 102. 5a *nánā hí tvā hávamānā jánā imé*

1. 146. 4b *nánā hṛdā́ rákṣamāṇā ajuryám*

GELDNER: „jeder für sich den Alterslosen im Herzen bewahrend.“

10. 67. 10d *nánā sántaḥ* „Mann für Mann (je für sich) seiend.“

c) bei singularischem Prädikat:

2. 38. 5ab *nánáukāṃsi dúryo víśvam ā́yur*
ví tiṣṭhate prabhaváḥ śóko agnéḥ

„Mann für Mann (je für sich) verteilt sich der Hausbewohner, das gesamte Leben (alles, was lebt), die Herrschaft (?)[1]), die Glut des Feuers in die Wohnstätten[2])“.

Daß aber schon im RV. das Sprachgefühl *nánā* nicht mehr deutlich als „jeglicher Mann“ empfand — man beachte, das *nā́* als Nom. sing. im Sinn von „Mann“ sonst nicht vorkommt —, sondern daß man es als eine Art Adverb „je für sich“ empfand, zeigt der ebenfalls begegnende Gebrauch als Apposition zu weiblichem Subjekt:

3. 55. 11a *nánā cakrāte yamyā̀ vápūṃṣi*

„Je für sich haben die beiden Zwillingsschwestern (Tag und Nacht) ihre Körper gestaltet.“

3. 54. 6cd *nánā cakrāte sádanam . . . saṃvidāné*

Ja, das Subjekt können nicht nur weibliche Personen, sondern auch Sachen sein:

10. 79. 1c *nánā hánū víbhṛte sáṃ bharete*

„die je für sich auseinandergenommenen Kinnbacken fahren zusammen.“

6. 14. 3ab *nánā . . . spardhante rā́yaḥ . . .*

„je für sich wetteifern . . . die Reichtümer . . .“

Schließlich wagt man die Bildung von Bahuvrihi mit *nánā* im Vorderglied:

3. 6. 9ab *aíbhir agne sarátham̐ yāhy arvā́ṅ*
nānārathám̐ vā . . .

„Komm herbei, Agni, mit diesen (den Himmlischen) [uns] zugewandt, so, daß eure Wagen gemeinsam, oder so, daß eure Wagen je besonders sind.“

9. 114. 3a *saptá díśo nánāsūryāḥ*

„die sieben Weltgegenden, deren Sonnen je besonders sind.“

9. 112. 3c *nánādhiyo vasūyávaḥ*

„nach Reichtümern strebend mit je besonderen Gedanken . . .“

---

[1]) *prabhaváḥ* „Herrschaft“ oder „Entstehung“? Ich halte es für sehr erwägenswert, *dúryaḥ* mit *prabhaváḥ* zu verbinden: „die Hausherrschaft“ = „der Hausherr“.

[2]) GELDNER verbindet *nánā* mit *ókāṃsi*: kaum mit Recht, da *nánā* sonst stets zum Subjekt gehört.

Der Dichter von 9. 112 hat sich sogar eine adjektivische Ableitung (adverbiell gebraucht) erlaubt:

9. 112. 1a *nānānáṃ vá u no dhíyaḥ* „unsere Gedanken sind so, daß sie je verschieden sind."

nānāná ist klärlich Reimbildung zu *samāná*, dessen präziser Gegensatz es ist: vgl. 2. 12. 8cd, 3. 54. 6cd.

So kann es denn nicht wundernehmen, daß man, worauf ich eingangs riet, aus dem distributiven *nắnā* „je für sich, je besonders" ein *ná* „für sich, besonders" folgerte.

5. Daß dieses *ná* „für sich" nicht nur eine der Dichtersprache eignende kühne Bildung war, sondern der lebendigen Umgangssprache angehörte, zeigt das seit PĀṆINI[1]), der Smriti und dem Epos in der Bedeutung „ohne, außer" reichlich belegte *vinā*, ein unerklärtes Wort, das sich nun leicht analysieren läßt als eine Zusammenrückung von *vi* „auseinander, fort von" und *ná* „für sich".

Das Richtungswort *ví* findet sich in der vedischen Prosa ausschließlich[2]), im RV. vorwiegend, als verbale „Präposition" gebraucht. Es kommen hier aber auch adverbial-prädikative Verwendungen vor: z. B. 9. 112. 1b *ví vratắni jánānām* „auseinandergehend sind die Bestimmungen der Menschen", 10. 86. 20b *káti svit tá ví yójanā* „wie viele Wegstrecken sind diese weg (entfernt)?" Schließlich zeigen die sehr zahlreichen (WACKERNAGEL o. c. II, 1 § 110a) Bahuvrihi mit *vi* im Vorderglied, daß der Gebrauch von *vi* als prädikatives Adverb und adnominale Präposition keineswegs selten gewesen sein kann. Die beiden Hauptgruppen dieser Komposita werden gebildet mit *vi* a) im Sinne von „auseinander", b) im Sinne von „weg von, ohne": WACKERNAGEL o. c. II, 1 § 110b.

Typus a) *vyàṃsa* „weitauseinanderstehende Schultern habend" setzt einen Satz: *ví . . . áṃsau* „auseinander [sind] die Schultern" voraus.

Typus b) *vyènas* „schuldlos" (im RV. ganz vereinzelt, wird dieser Typ schließlich alleinherrschend) läßt sich doch wohl am besten als „Kompositum mit regierendem Vorderglied" (gemäß WACKERNAGEL o. c. II, 1 § 118a) auffassen[3]). Wie *ádhiratha* „auf dem Wagen befindlich" sich entwickelt hat aus *ádhi rathé* (und ἀντίϑεος aus ἀντὶ ϑεῶν): WACKERNAGEL o. c. II, 1 § 118d am Ende, so auch *vyènas* aus **ví . . . énasaḥ* „fort von (ohne) Schuld".

---

[1]) Pāṇ. 5. 2. 27 *vinañbhyāṃ nānāñau na saha* „an *vi* und die Negation *na* treten *ná*, bzw. die vorhergehende Silbe vriddhierendes, unbetontes *na* im Sinn von „nicht zusammen mit (= ohne)". Ergebnis: *viná*, *nắnā*. Beachtenswert, daß schon Pāṇini *viná* und *nắnā* in dieser Weise kombiniert, wenn er auch das letztere falsch zerlegt. *vinā* und *nānā* nebeneinander auch Pāṇ. 2. 3. 32.

[2]) DELBRÜCK, Altind. Syntax S. 464.

[3]) Nach LÜDERS, Philol. Indica S. 434 hat sich Typ b aus Typ a entwickelt. Repräsentant der Übergangsstufe wäre *vímāya* „dessen Zauberkraft auseinandergeht, zerstiebt (und der infolgedessen ohne Zauberkraft ist)". Ich halte das für wenig wahrscheinlich, sehe auch, da *vi* als Präverb seit ältester Zeit sowohl „auseinander" wie „weg von" bedeuten kann, keine Notwendigkeit für diesen Umweg.

An der ältesten Stelle, an der es sicher[1]) belegt ist, steht *vinā* rein adverbiell ohne „abhängigen" Kasus: ŚB. 3. 5. 4. 5 *tān pradeśamātraṃ vinā parilikhati* „er umritzt sie (die *uparava*) das Maß einer Spanne auseinander für sich (voneinander abstehend)"[2]).

Im klassischen Sanskrit wird *vinā* mit Abl., Instr. und Akk. konstruiert. Daß die Konstruktion mit Akk. nicht ursprünglich ist, zeigt PĀṆINI[3]), der von ihr nichts weiß[4]). Diejenige mit Instr. muß, wenn unsere Erklärung richtig ist, ebenfalls auf jüngerer Entwicklung beruhen. Sie läßt sich leicht genug verstehen: die Konstruktion des Kontrastwortes *saha*[5]) hat die von *vinā* beeinflußt. Man vergleiche den Instr. bei den Verben der Trennung, den man evident richtig als analog dem bei den Verben des Zusammenseins erklärt[6]). Ebenso hat sich die Konstruktion der Verben mit *vi* teilweise nach der der Verben mit *sam* gerichtet[7]).

Alt ist also *vinā* als Adverb „auseinander für sich" (ŚB 3. 5. 4. 5) und *vinā* mit Abl.: *devadattād vinā* „für sich weg von (= ohne) Devadatta". Mit dieser Feststellung scheint mir der Kreis der Beweisführung einwandfrei geschlossen.

V.

Das Rätsel vom Baum

RV. 1. 164. 20 „Zwei Adler (‚Schöngefiederte'), Gefährten, Freunde, halten eng umschlungen den gleichen Baum. Von diesen frißt der eine die süße Feige, fastend schaut der andere entgegen."

21 „Wo die Adler, ohne die Lider zu schließen, dem Anteil am Leben, den Verteilungen entgegenrauschen, [da ist] der starke Hüter der ganzen Welt. Dieser, der Weise, ist hier in mich, den Toren, eingegangen."

22 „Auf welchem Baum die Honig[-süßigkeit] fressenden Adler alle sich

[1]) AV. 20. 136. 13 ist es konjiziert.

[2]) EGGELING: "He draws their outlines, saving the measure of a span." *vinā*, i. e. leaving that space between each two adjoining uparavas. Der Sinn ist richtig getroffen. Klar ist es, daß *vinā* hier nicht schlechthin „ohne" heißt und *pradeśamātram* nicht als von *vinā* abhängiger Akk. (so PW.) gefaßt werden kann.

[3]) Pāṇ. 2. 3. 32 [*pañcamī* 28] *pṛthagvinānānābhis tṛtīyānyatarasyām* „[Bei Konstruktion] mit *pṛthak*, *vinā* und *nānā* tritt entweder die fünfte (Abl.) [nach 2. 3. 28] oder die dritte (Instr.) Kasusendung an". Also: *vinā devadattāt* oder *vinā devadattena*. KĀTYĀYANA und PATAÑJALI bemängeln zunächst die Formulierung der Regel, sind sich aber darüber mit PĀṆINI einig, daß nur die Konstruktion mit Abl. oder Instr. korrekt ist.

[4]) Die Konstruktion offenbar analogisch nach den mit Hilfe eines Absolutivs gebildeten Ausdrücken für „außer": *varjayitvā* Manu 3. 276, Yājñ. 1. 264, *apahāya* (Epos), *muktvā* usw.

[5]) Nach Pāṇ. 5. 2. 27 *vinā* ausdrücklich = *na saha*. Vgl. z. B. auch Manu 9. 270 *na hoḍhena vinā . . . sahoḍham . . .*

[6]) DELBRÜCK, Altind. Syntax S. 125.

[7]) DELBRÜCK o. c. S. 132.

niederlassen und sich vermehren (‚sich fortpflanzen'), in dessen Spitze ist, so sagt man, die süße Feige: die erlangt nicht, wer den Vater nicht kennt."

1. Die Deutung der drei Verse — Einzelheiten meiner wörtlichen Übersetzung, wo sie von GELDNER nicht nur durch eben diese größere Wörtlichkeit abweicht, werden im Verlauf der folgenden Erörterung ihre Begründung finden — darf von der Annahme ausgehen, daß sie zusammengehören, also eine einheitliche Rätselallegorie darstellen. Dafür spricht die Ausdrucksweise, in der die gleichen Stichworte (Baum, Adler, fressen, süße Feige) ständig wiederkehren, dafür sprechen in analoger Weise in mehrversigen Strophen gestaltete andere Allegorien des gleichen Liedes[1]). Eine gegenteilige Auffassung, etwa daß ein Redaktor ursprünglich Disparates auf Grund äußerlicher Anklänge verständnislos zusammengerückt habe, hätte keinerlei Anhalt an äußeren Indizien, wie es z. B. ein Wechsel des Metrums sein könnte. Sie ist schlüssig widerlegt, wenn es gelingt, die Allegorie als eine zusammenhängende Einheit zu begreifen.

Bekannte Versuche, den ersten Vers unserer Trias ohne Rücksicht auf die folgenden oder diese ohne Rücksicht auf jenen zu deuten, stellen sich übrigens schon auf Grund anderer Unstimmigkeiten als undurchführbar heraus. YĀSKAS Erklärung (Nir. 3. 12) der „Adler" in Vers 21 als der Sonnenstrahlen, beziehentlich der Sinnesorgane, des „Hüters der Welt" als der Sonne, beziehentlich des Ātman, des „Anteils am Leben" als des Anteils am Wasser, beziehentlich der Erkenntnis usw. leidet eben nicht nur darunter, daß die „zwei Adler" von Vers 20 in ihr nicht untergebracht werden können: auch abgesehen hiervon genügt sie offenbar nicht einmal den einfachsten Ansprüchen an eine wirkliche Aufhellung des besprochenen Verses selbst, in dem auf diese Weise nur eine Reihe bildlich-rätselhafter Umschreibungen, aber kein geschlossenes, sinnvoll ausgeführtes Ganzes, geheimnisvoll sich gebender Wortschwall, aber kein eindeutiger Inhalt zu erkennen wäre. Die in Muṇḍ. Up. 3. 1. 2, Śvet. Up. 4. 7. durch einen nicht gerade lichtvollen Vers angedeutete bekannte Auffassung von Vers 20, die auch der apokryphe Anhang zum Nirukta (Pariśiṣṭa 2. 30), auf den wiederum SĀYAṆA sich beruft[2]), in einem im Einzelnen zur Unverständlichkeit entstellten Kommentar vertritt, beruht auf einem gewiß geistreichen Einfall. Aber wie schon HAUG[3]) richtig geurteilt hat, setzt die hier gegebene Ausdeutung eine dem RV. sonst fremde, deutlich erst später entwickelte philosophische Vorstellung voraus, die Lehre von den zweierlei Seelen (*puruṣa*: Up.), dem *jīvātman* und dem *īśa* (Up.) oder *paramātman* (Pariś. und Sāyaṇa). Auch sie erweist sich demnach als unbrauchbar nicht nur durch ihre Unanwendbarkeit auf die folgenden Verse. Ein entsprechendes Urteil trifft schließlich auch HILLEBRANDT, der es in

---

[1]) Vgl. GELDNERS einleitende Bemerkung zur Übersetzung von 1. 164.

[2]) SĀYAṆA kennt natürlich auch den Up.-Vers: mit *ātharvaṇika* bezieht er sich selbstverständlich auf Muṇḍ. Up. l. c.

[3]) Vedische Räthselfragen und Räthselsprüche. SBAW. 1875 II. S. 481.

seiner Vedischen Mythologie[1]) unternimmt, Vers 21 und 22 unter Beiseitelassung von 20 aufzuklären: die Adler („Vögel") seien die Gestirne, die „süße Pippalafrucht" — der Mond. Aber, wie er unumwunden zugibt, ist ihm die letzte Halbzeile von 22 „nicht klar"[2]). Da dem Verständnis des Wortsinnes hier keinerlei Schwierigkeiten entgegenstehen, ist damit anerkannt, daß die Lösung, auch wenn man sie nur an den beiden genannten Versen ausprobiert, nicht aufgeht, also fehlerhaft sein muß.

Am nächsten liegt die Deutung der beiden Adler als Sonne und Mond. Schon HAUG hat sie l. c. erwogen. Für sie spricht, daß sie es erlaubt, einen Zusammenhang des ersten mit den folgenden Versen herzustellen: die im Baum sich niederlassenden Adler von Vers 22 wären die Sterne. Aber es leuchtet nicht ein, inwiefern der eine Adler die süße Feige frißt, während der andere fastend hinschaut. HAUG selbst weist bereits auf diese Schwierigkeit hin. Sie ist bisher nicht beseitigt[3]), und ich glaube nicht, daß sie sich unter dieser Voraussetzung beseitigen läßt[4]).

2. GELDNER hat denn auch in ganz anderer Richtung gesucht. Sein Vorschlag ist schon deshalb ernsthafter Betrachtung wert, weil er ebenfalls die Einheit der Allegorie zu wahren sicht bemüht. Er bemerkt zur Übersetzung von Vers 20: „Der Baum ist das Wissen, dessen höchste Frucht die Erkenntnis des Allvaters ist. Die beiden Vögel repräsentieren die zwei Arten der Wißbegierigen mit verschiedener Fassungsgabe. Nur den einen, zu denen sich der Dichter selbst rechnet, offenbart sich die höchste Erkenntnis, während die anderen, die Nichtspekulativen, leer ausgehen."

Aber es stimmt bereits bedenklich, daß der zwischen „Wißbegierigen mit verschiedener Fassungsgabe" bestehende Unterschied hier Gegenstand einer in mystischem Zusammenhang in bilderreicher, verhüllender Sprache vorgetragenen Allegorie sein soll. Archaisches Denken liebt zwar die Gegenüberstellung des Weisen und des Toren — als solchen bezeichnet sich übrigens in unüberhörbarem Mißklang mit GELDNERS Auffassung der Dichter ausdrücklich selbst —: aber als „weise" pflegt nicht der „spekulativ Veranlagte" zu gelten — man versuche nur einmal diese psychologisierende Anschauung in Worte der vedischen oder auch nur der klassischen Sprache zu fassen! —, „weise" ist vielmehr der „Wissende", und das ist der, dem eine Offenbarung

---

[1]) 2. Aufl. I. S. 368 Anm. 2.

[2]) So schon 1. Aufl. I. S. 398 Anm. 2.

[3]) In der 1. Aufl. der Ved. Mythologie (I. S. 466 Anm. 2) hat HILLEBRANDT daran gedacht, Vers 20 mit Aussagen von Brāhmaṇa zu kombinieren, die die Lehre verkünden, daß der Mond die Speise der Sonne sei. Dann könnte wohl der eine Adler die Sonne sein. Aber die „süße Pippalafrucht" müßte den Mond darstellen, und der andere, fastende Adler bliebe übrig: es ließe sich für ihn keine irgendwie wahrscheinliche Erklärung finden. HILLEBRANDT hat mit Recht seine Vermutung, die auch noch zu anderen untragbaren Konsequenzen führt, in der 2. Auflage gestrichen.

[4]) Auf HAUGS Alternativdeutung einzugehen halte ich für überflüssig. Wie ich HILLEBRANDT, Ved. Myth. 2 I. S. 368 Anm. 2 entnehme, hat auch HAUER die Allegorie behandelt, wohl in „Anfänge der Yogapraxis", das mir hier leider nicht zugänglich ist.

geworden oder der, der die richtige Belehrung in ordnungsgemäßem Unterricht vom autoritativen Lehrer empfangen hat. Wie wenig bemühen sich noch die Upanischaden um ein Begründen, um ein dialektisches Auseinandersetzen, um ein Hinführen zu ihrer Weisheitslehre! Nicht die Besorgnis, daß der Schüler mit geringerer „Fassungsgabe" die verkündete Wahrheit nicht zu verstehen vermöge, sondern die, daß der Unberufene, der nicht *rite* Eingeführte, der nach seiner Herkunft Ausgeschlossene sie sich unbefugt erschleiche, steht allenthalben im Vordergrund.

Hierzu tritt Weiteres. GELDNER zu Vers 21: „Hier geht der Dual [„die beiden Vögel": Vers 20] in den Plural [„die Vögel"] über. Das Gleichnis bleibt dasselbe."

Die Ausdrucksweise läßt vermuten, daß GELDNER in diesem Übergang einen rein grammatischen Vorgang sieht, wie er sich allerdings in anderen idg. Sprachen, in denen seit Beginn der Überlieferung der Dual eine dem Untergang geweihte Kategorie darstellt, wohl beobachten läßt. Dergleichen gibt es aber im RV. und überhaupt im klassischen Sanskrit nicht[1]). Für möglich könnte man allenfalls halten, daß die Arten der „Wißbegierigen" in Vers 20 als begriffliche Einheit in je einem Adler, in den folgenden als individuelle Vielheiten in vielen symbolisiert seien. Daß aber die zunächst gegebene Vorstellung ohne Grund durch eine andersartige ersetzt wäre, würde gerade in einem Rätsel eine unschöne, seiner Natur widersprechende Irreführung darstellen.

Wohl führt der Rätselstil gerne in die Irre, aber doch eben nur den, der noch nicht auf die Lösung gekommen ist. Ist diese gefunden, dürfen keine Widersprüche mehr bestehen, keine vermeidbaren Ungenauigkeiten der Ausdrucksweise mehr vorhanden sein. Unmittelbar müßte es in diesem Falle einleuchten, warum, nachdem vorher von zweien die Rede war, jetzt von vielen gesprochen wird.

Ein Ausdruck allerdings der GELDNERschen Übersetzung von Vers 21 scheint neben seiner Deutung keine andere mehr zuzulassen. Er gibt sozusagen bereits die Lösung: die Vögel „schreien nach der Weisheit", sind also, in GELDNERS Ausdrucksweise „Wißbegierige".

Allein, ein aufmerksamer Leser, auch wenn ihm der Urtext nicht zugänglich wäre, müßte hier ein Bedenken erheben; die Übersetzung kann nicht richtig sein. Wenn die „süße Beere" die „höchste Erkenntnis" symbolisiert, dann darf dieser der Lösung angehörige Begriff in der Formulierung des Rätsels nicht schon enthalten sein und mit dem symbolischen Ausdruck abwechseln. Die paradoxe Aussage, daß Vögel „nach der Weisheit schreien", wäre an und für sich in der Rätselsprache wohl zu ertragen. Aber die Paradoxie müßte darauf beruhen, daß etwas verschwiegen ist, was bei der Lösung sich als selbstverständlich ergibt[2]), allenfalls darauf, daß zwei verschiedene

---

[1]) In RV. 3. 33 wechselt allerdings dualische (1—3) mit pluralischer (4—13) Ausdrucksweise ab: der Plural steht, wo die beiden Flüsse als Vertreter aller sprechen oder angeredet werden.

[2]) Vgl. den Typus: „Eine Kuh mit 8 Füßen?": „Eine trächtige Kuh" (s. zu

Allegorien vermengt sind[1]) oder ein doppeldeutiger Ausdruck gebraucht ist. Die richtige Auffassung von *vidátha*, die das Rätsel ein Rätsel bleiben läßt, habe ich oben Kap. III (vgl. insbes. S. 38) begründet.

Auch sonst habe ich Einwände gegen GELDNERS Übertragung einzelner Worte. Einer mag jetzt zur Sprache kommen.

GELDNER spricht von „Vögeln“: im Text steht *suparṇá* „der Schöngefiederte“. So benennt man im epischen und klassischen Sanskrit den Adler[2]), und alles scheint mir dafür zu sprechen, daß dies schon im RV. der Fall war. Durch diese eine Eigentümlichkeit hervorhebende Bezeichnung wird der besonders schön gefiederte dem gewöhnlichen Vogel, der auch einfach „der Gefiederte“ (*pakṣín*) heißt, gegenübergestellt[3]). Neben der stolzen Höhe und Schnelligkeit seines Fluges ist es die Größe, vor allem aber auch der goldene Schimmer der Federn des Adlers, was den Menschen allenthalben besonders beeindruckt[4]). So werden im RV. die Sonne (z. B. 1. 35. 7, 5. 47. 3), der Mond (z. B. 1. 105. 1), der von den Bergen oder vom Himmel stammende oder zum Himmel „fliegende“ Soma (z. B. 9. 97. 33, 10. 30. 2, 9. 71. 9) *suparṇá* genannt, zweifellos vor allem wegen ihres goldenen Glanzes[5]). Gerade unsere Stelle bringt noch einen charakteristischen Zug: Adler jagen gewöhnlich zu zweit und werden am öftesten paarweise beobachtet. Natürlich dürfen wir nun nicht vollständige zoologische Genauigkeit erwarten. Weniger ins Auge fallende Züge, die nur dem aufmerksamen Beobachter bekannt zu sein brauchen: daß die paarweise auftretenden Adler verschiedenen Geschlechts zu sein pflegen, daß Adler keine Beeren oder Früchte fressen, daß sie selten auf Bäumen horsten, jedenfalls nie zu mehreren Paaren auf einem Baum[6]), darf ein Rätseldichter wohl unberücksichtigt lassen.

---

diesem uralten Rätseltypus W. SCHULZE, Kl. Schriften S. 141ff.): die Fragestellung verschweigt, daß das genannte Wesen als Einheit nur betrachtet werden **kann**, daß man nur 4 Füße sieht, nur 4 Füße der Fortbewegung dienen usw.

[1]) Vgl. u. S. 63.

[2]) So auch GELDNER RV. 1. 164. 52.

[3]) Ich würde selbst da, wo der mystische Vogel, der dem Indra den Soma vom Himmel holt, in gleichem Atemzuge *śyená* „Falke“ und *suparṇá* genannt wird (4. 26. 4, 10. 144. 4), *suparṇá* ruhig mit „Adler“ übersetzen. Der Mythos ist nicht eindeutig geformt, und der Dichter läßt zwei Vorstellungen in kühnem Nebeneinander zu Wort kommen: der mythische Vogel ist eben beides, ein Falke an Schnelligkeit, ein Adler an Schönheit des Gefieders. Die spätere Zeit (Suparṇādhyāya, Epos) entscheidet sich bekanntlich für den Adler: sie braucht einen schlangenfressenden Raubvogel. Hätte der Falke von vornherein einen festen Platz im Mythos, wäre die Umformung weniger leicht zu erklären.

[4]) Vgl. z. B. „Goldadler“ = „Steinadler im Alterskleid“. Ein zoologischer Name des Steinadlers: Aquila chrysaetos. Bakchylides ed. F. G. KENYON 5 Z. 16ff.: *βαθὺν δ᾽αἰθέρα ξουθαῖσι τάμνων ὑψοῦ πτερύγεσσι ταχείαις αἰετός.*

[5]) Vgl. insbes. 9. 85. 11 ... *suparṇám* ... *hiraṇyáyaṃ śakunám* ..., 10. 123. 6 *suparṇám* ... *hiraṇyapakṣam* ... *śakunám* ...

[6]) Übrigens führt die von mir o. S. 56 gegebene, genauere Übersetzung von *niviśánte* „lassen sich nieder“ nicht ohne weiteres auf „horsten“ (GELDNER: „nisten“).

3. Fällt der Begriff „Weisheit" in Vers 21, wird der Weg wieder für eine andere Deutung frei, die Deutung, daß es sich bei den „Schöngefiederten" um Gestirne handelt. Als erstes Problem ergibt sich, was mit dem Fressen der süßen Feige und mit dem Fasten gemeint sein mag. Beziehung der beiden Adler auf Sonne und Mond führt, wie gesagt, nicht zu seiner Lösung.

Ich meine nun, es wäre dem Rätselstil sehr angemessen, wenn „fressen" für „dicker werden", „fasten" für „dünner werden" stünde[1]).

Ist damit der Sinn getroffen, dann paßt das Gleichnis vom fressenden und vom fastenden Adler nur, aber dies vorzüglich, auf den zunehmenden und den abnehmenden Mond, die hier im Rätsel als zwei verschiedene Wesen dargestellt wären. Dann sind die Adler, die im Baum sich niederlassen und sich vermehren, die Sterne, die am Abend erst einzeln, dann in immer größeren Mengen am Himmel erscheinen. Dann ist der Baum der Nachthimmel.

Von den zwei Monden, dem zunehmenden und dem abnehmenden, wird er „umschlungen", vielleicht „umkreist", jedenfalls so, daß sie sich stets auf je verschiedener Seite des Stammes befinden und daher jeweils nur der eine sichtbar ist. Die Sterne „rauschen einem Anteil am Leben, den Verteilungen entgegen" — die Erläuterung dieses Ausdrucks darf ich mir für später vorbehalten — „mit immer offenen Augen": das heißt, sie sind die ganze Nacht wach, im Gegensatz offenbar zu den beiden Adlern, die zu gewissen Zeiten (Neumond) beide nicht zu sehen sind, wohl weil sie schlafen. Klar wird schließlich noch die Aussage: „der andere [Adler] blickt . . . entgegen". Wir müssen uns nur gegenwärtig halten, daß zunehmender und abnehmender Mond mit ihren konkaven Seiten, etwa im ersten und letzten Viertel, einander zugewandt sind.

4. Die astrale Deutung der „Adler" darf sich auf die Fälle berufen, wo im RV. die Sonne, insbesondere der Mond (s. o. S. 59) oder die Sterne (1. 105. 1: weniger wahrscheinlich ist GELDNERS Vermutung, es handle sich um die Sonnenstrahlen) mit „Adlern" verglichen oder als solche benannt werden.

Vor allem aber ist auf RV. 10. 114. 3 zu verweisen, wo gleicherweise wie in Vers 1. 164. 20 von zwei Adlern die Rede ist. Schon HAUG l. c. hat den Zusammenhang erkannt, allerdings ohne eine überzeugende Erklärung der Allegorie vortragen zu können. GELDNER bemerkt zu 1. 164. 20: „etwas anderes sind die beiden *suparṇa* in 10. 114. 3." Die Ähnlichkeit der Ausdrucksweise ist aber so schlagend, daß ich daran nicht zu glauben vermag. 1. 164. 20 und 10. 114. 3 erhellen sich wechselseitig.

10. 114. 3 *cátuṣkapardā yuvatíḥ supéśā*
ghṛtápratīkā vayúnāni vaste
tásyāṃ suparṇā́ vṛ́ṣaṇā ní ṣedatur
yátra devā́ dadhiré bhāgadhéyam

[1]) Auch in dem von EISSFELDT, ZAW. 1910 S. 132—135 überzeugend gedeuteten Simsonrätsel möchte ich „fressen" und „Speise" nicht in so vagem Sinne, wie EISSFELDT vorschlägt, verstehn: der „fressende" meint wohl das schwellende männliche Glied, die „Speise" den Samen, durch den die Frau „dicker", d. h. schwanger wird.

„Eine junge Frau mit vier Flechten, schönen Schmucks, butterschmalzigen Angesichts kleidet sich in Umhüllungen (Schleier)[1]. Auf ihr haben sich zwei männliche[2] Adler niedergesetzt dort, wo die Himmlischen ihren Anteil niedergelegt haben."

Die junge Frau ist der Nachthimmel. Sie trägt statt der üblichen einen, vier Flechten, d. h. doch wohl: ihr dichtes Haar fällt von allen vier Seiten des Kopfes, nicht nur auf den Rücken, herab. Ihr Schmuck und das Butterschmalz, mit dem sie ihr Antlitz gesalbt hat und das durch die auch von vorn sie bedeckenden Haare hindurchleuchtet, sind die Sterne, die Schleier, in die sie sich kleidet, und ihr schwarzes Haar: das Dunkel. Die zwei Adler sind die beiden Monde. Sie haben sich auf ihr niedergesetzt, sicherlich auf jeder Schulter einer, jedenfalls so, daß man jeweils nur einen sieht.

Die Richtigkeit dieser Deutung[3] folgert sich gewiß nicht zwingend aus dem Wortlaut des Verses. Die Nacht ist zwar fast überdeutlich geschildert, die zwei Adler dagegen ermangeln einer Kennzeichnung, die ihren Unterschied als zunehmender und abnehmender Mond irgendwie erkennen ließe. Trotzdem, meine ich, gehn wir ganz sicher. Der „Anteil der Götter" entspricht eindeutig dem „Anteil am Leben" in 1. 164. 21 und damit der „süßen Feige" in 1. 164. 20 und 22. Außerdem dürfen wir uns auf den Zusammenhang von 10. 114. 3 berufen. Der Vers ist gefolgt von zwei andern Allegorien, die sich ebenfalls überzeugend nur auf den Mond beziehen lassen. Allerdings handelt es sich diesmal nicht um eine mehrversige Strophe, wie schon äußerlich daraus klar wird, daß der mittlere der drei Verse in einem andern Versmaß läuft. Jeder der Verse bildet vielmehr ein eigenes Rätsel. Sie sind verknüpft durch die gleiche Auflösung.

10. 114. 4 *ékaḥ suparṇáḥ sá samudrám ā́ viveśa*
sá idáṃ víśvaṃ bhúvanam ví caṣṭe
táṃ pā́kena mánasā́paśyam ántitas
táṃ mātā́ relhi sá u relhi mātáram

[1] Vgl. o. S. 16.

[2] Oder ist gemeint „ein männlicher und ein weiblicher" ? Das wäre syntaktisch ohne weiteres möglich: Delbrück, Altind. Syntax S. 98.

[3] Indische Erklärer sehen in der jungen Frau die *vedi*. Ihnen sind Haug, Grassmann, Ludwig, Pischel, Oldenberg gefolgt (s. o. S. 16). Ludwig hat (Rigveda-Übersetzung V. S. 304) auf TB. 1. 2. 1. 27 und ähnliche Stellen aufmerksam gemacht, wo die Eingangszeilen in einen Vers hineingebaut sind, der nun allerdings die *vedi* meint: sie kann aber oben nur gemeint werden, indem man die beiden Adler wegläßt und statt ihrer Aussagen hinzufügt, die diese Beziehung erst wirklich herstellen. Die beiden Adler sind bei Sāyaṇa: 1. Opferherr und Gattin oder 2. Opferherr und *brahmán*, bei Haug: die beiden Arten der Rede, bei Ludwig und Grassmann: Agni und Soma. Es ist mir nicht ganz begreiflich, wie man die Umdeutung des TB., die doch nur mit starker Abänderung des Wortlauts möglich wird, so unbedenklich auf den RV. übertragen und die zwei Adler, die das TB. wohlweislich streicht, nun doch irgendwie zu begründen unternehmen mag. Nur die richtig geratene Auffassung von *vayúnāni vaste*, die TB. 3. 7. 6. 4 *kāmanīyāni barhīṃṣi vastravad āchādayati* voraussetzt, wird ignoriert.

„Einer ist der Adler. Er ist in die Flut eingegangen. Er überblickt die ganze Welt. Ihn sah ich mit unwissendem Sinn von nahe. Ihn leckt die Mutter, und er leckt die Mutter."

Der Adler, der „dieses All überblickt", der „in die Flut (der Himmelswasser) eingetreten ist"[1]), ist der Mond: „ihn leckt die Mutter"[2]), d. i. die Nacht, wodurch er, müssen wir verstehen, immer kleiner wird und schließlich ganz verschwindet, und „er leckt die Mutter", wodurch er immer größer wird und ebenfalls sozusagen ein Stück aus ihr herausnimmt.

10. 114. 5 *suparṇám víprāḥ kaváyo vácobhir*
ékaṃ sántaṃ bahudhā́ kalpayanti
chándāṃsi ca dádhato adhvaréṣu
gráhānt sómasya mimate dvā́daśa

„Den Adler, der einer ist, machen die Begeisterten, die Dichter durch ihre Reden vielfach, und indem sie Verse schaffen, messen sie zwölf Schöpfungen des Soma bei den Opfern."

Zu b vgl. 1. 164. 46; zu c: 10. 114. 6b *chándāṃsi ca dádhata ādvādaśám*, woraus hervorgeht, daß das „Schaffen der Verse" ebenfalls irgendwie mit der Zahl 12 zu tun hat. Die Einzelheiten der mystischen Zahlbeziehungen brauche ich nicht aufzuklären. Auf jeden Fall scheint es mir sicher, daß der Dichter auf die 12 Monde des Jahres, die in Wahrheit eben ein Mond sind, anspielt.

Wenn wir die beiden Bilder vergleichen: das Bild vom Baum, der von einem fressenden und einem fastenden Adler umschlungen wird, in dessen Zweigen viele andere Adler sich niederlassen, sich vermehren und nach Nahrung trachten und in dessen Wipfel die süße Feige hängt, und das Bild von der von ihren Haaren und Schleiern verhüllten, von goldenem Schmuck und glänzender Butterschmalzsalbe schimmernden Frau, auf der sich ebenfalls zwei Adler niedergesetzt haben „dort, wo die Himmlischen ihren Anteil niedergelegt haben", so ist es wohl klar, daß das erstere das natürlichere, folgerichtigere und somit das urtümlichere ist.

Die Himmlischen bewahren ihren Anteil im [höchsten] Himmel[3]), und für den höchsten Himmel erwarten wir einen symbolischen Ausdruck in der

---

[1]) Vgl. 1. 105. 1 a b *candrámā apsv àntár á suparṇó dhāvate divi* „Am Himmel läuft der Mond als Adler in den Wassern".

[2]) An die Stelle der Vorstellung vom Adler schiebt sich die von Kuh und Kalb.

[3]) Gewiß nicht auf dem Opferplatz, worauf man kommt, wenn man die „junge Frau" als *vedi* erklärt. Der „Anteil der Himmlischen" sind die Opferspeisen und die durch diese den Himmlischen verschafften Kräfte, insbesondere das *amṛtatvá* „Lebendigsein, Leben": 4. 54. 2 a b *devébhyo hí prathamáṃ yajñíyebhyo 'mṛtatváṃ suvási bhāgám uttamám* „denn den Himmlischen treibst du (Savitr) zu als ersten, höchsten Anteil das Leben", 9. 106. 8 c *tvā́ṃ devā́so amṛ́tāya káṃ papuḥ* „dich (den Soma) haben die Götter zum Leben getrunken". Die Opferspeisen werden vom Opferplatz zu den Himmlischen geschafft: 5. 14. 1 c *havyā́ devéṣu no dadhat* „er (Agni) möge unsere Opferspeisen zu den Himmlischen schaffen", 7. 9. 1 c d *dádhāti... havyā́ devéṣu dráviṇaṃ sukṛ́tsu* „er (Agni) schafft die Opferspeisen zu den Himmlischen, den Reichtum zu den Wohltätigen". Die Kräfte, insbesondere das Leben, werden

Allegorie. Aber in seiner Gestaltung vermischt der Dichter zwei ganz verschiedene symbolische Vorstellungen: er bleibt ganz und gar nicht im Bilde. Ganz abgesehen davon, daß der Zusammenhang zwischen Baum und Adlern sich selbstverständlich darbietet, nicht so aber der zwischen einer jungen Frau und Adlern.

Wieso der Dichter überhaupt darauf gekommen ist, diese in Verbindung zu bringen, läßt sich doch nur daraus erklären, daß ihm das Gleichnis von den zwei Adlern und dem Baum bekannt war. Den Baum hat er durch die mit offensichtlichem Wohlgefallen am selbstgefundenen Bilde poetisch-anschaulich geschilderte[1]) junge Frau ersetzt: für die beiden Adler ist ihm nichts anderes eingefallen. Weil es zur Not anging, hat er sie belassen. Das konnte er mit der süßen Feige im Wipfel nicht tun, noch auch für sie ein passendes Analogon finden: so ersetzte er den Wipfel durch eine Metapher für den höchsten Himmel, die durch die Formulierung von 1. 164. 21 (*amṛ́tasya bhāgám*) nahegelegt war.

5. Es fehlt unserer Deutung der Allegorie von 1. 164. 20ff. noch die Beantwortung einiger Fragen: Was ist „die süße Feige" („der Anteil am Leben", „die Honigsüßigkeit")? Warum befindet sie sich „im Wipfel des Baumes"? Wer ist schließlich „der starke Hüter der ganzen Welt" („der Vater")?

Ich muß wohl zunächst sagen, warum ich das *píppala* des Textes nicht, wie Geldner, mit „Beere" sondern mit „Feige" übersetze: *pippala* heißt im gesamten indischen Altertum und auch heute noch ein ganz bestimmter Feigenbaum, die *Ficus religiosa*, und ihre Frucht. Ich sehe nicht, warum das Wort im RV. eine andere Bedeutung haben soll, zumal es kein indogermanisches Aussehen hat und also doch höchst wahrscheinlich einer einheimischen Sprache im Augenblick, da man den fremden Baum kennenlernte, entlehnt wurde. Die Einsetzung dieses Begriffes stellt uns zugleich den „Baum" als Pippal-Feigenbaum vor Augen mit seinem hochwurzeligen, gewaltigen Stamm und seinem breiten Laubdach.

Soviel dürfte nun unmittelbar klar sein: „die süße Feige", von der der wachsende Vogel = der zunehmende Mond frißt, ist das Licht. Sie befindet sich nach Vers 22 im höchsten Wipfel des Baumes = des Nachthimmels. Das kann nur das sein, was sonst im RV. „der höchste Himmel" heißt, also der höchste Raum des Weltalls, der *amṛ́tasya loká* (10. 85. 20c), *yátra devā́ dadhiré bhāgadhéyam* (10. 114. 3d) (vgl. o. S. 62 nebst Anm. 3).

Der höchste Himmel ist im RV. auch sonst der Sitz des Lichts: 1. 143. 2

---

im Himmel, der „Welt des Lebens" (*amṛ́tasya loká*: 10. 85. 20c), aufbewahrt: 10. 186. 3 *yád adó vāta te gṛhé 'mṛ́tasya nidhír hitáḥ / táto no dehi jīváse* „was jenes, Wind, [welcher] Schatz des Lebens in deinem Haus (dem Himmel) niedergelegt ist, von dem gib uns zu leben!" 7. 82. 2cd *víśve devā́saḥ paramé vyòmani sáṃ vām ójo vṛṣaṇā sáṃ bálaṃ dadhuḥ.* „Die Allgötter haben Eure (des Indra und Varuṇa) Kraft und Stärke im höchsten Himmel niedergelegt."

[1]) Er hat je zwei Bilder für das Dunkel (Haare und Schleier) und den Sternenglanz (Schmuck und Butterschmalzsalbe): für die Kennzeichnung der Adler bleibt kein Raum.

heißt es, daß Agni im höchsten Himmel (*paramé vyòmani*) geboren wurde (so auch 6. 8. 2a, 7. 5. 7a) und seine Glut Himmel und Erde erleuchtete. Noch deutlicher ist 4. 50. 4, wo Brhaspati „im höchsten Himmel des großen Lichtes" (*mahó jyótiṣaḥ paramé vyòman*) geboren, die Finsternisse zerbläst. Von der „lebendigen Welt" (*amŕ̥ta loká*), dem Himmel, heißt es 9. 113. 7 *yátra jyótir ájasram* „wo das unverlöschliche Licht ist": 9bcd *trinākė́ tridivė́ diváḥ | loká yátra jyótiṣmantaḥ* „im dreifachgewölbten Dreihimmel des Himmels, wo die Licht enthaltenden Welten sind".

Mit dem Ausdruck „süße Feige" (1. 164. 20, 22) wechselt in Vers 21 *amŕ̥tasya bhāgá*. GELDNER sagt: „Anteil an der Unsterblichkeit." Ich übersetze: „Anteil am Leben", wie ich auch sonst *amŕ̥ta* als „nicht tot = lebendig", *amŕ̥ta* n. als „Leben, Lebenskraft", *amr̥tatvá* als „Lebendigsein, Leben" fasse[1]). Diese Begriffe kommen natürlich nicht selten auf „unsterblich, Unsterblichkeit" hinaus, denn wer in emphatischem Sinne lebt, bleibt ohne Tod. So wird in 4. 54. 2 *devébhyo . . . amr̥tatvám . . . anūcīnā́ jīvitā́ mā́nuṣebhyaḥ* das den Göttern zuteilgewordene [ewige] Leben den aufeinanderfolgenden Lebenszeiten der Menschen gegenübergestellt. Ganz richtig paraphrasiert z. B. OLDENBERG, Religion des Veda S. 144: „Das Amrta, die lebenverlängernde Kraft, die in den Pflanzen wohnt . . ." Allein die Bedeutung „Leben, Lebenskraft" ist sinnvoll an Stellen wie 1. 23. 19a *apsv àntár amŕ̥tam apsú bheṣajám* „im Wasser ist Leben, im Wasser ist Heilkraft"[2]), 1. 125. 6cd . . . *amŕ̥taṃ bhajante . . . prá tiranta ā́yuḥ*, 10. 107. 2cd *amr̥tatvám bhajante . . . prá tiranta ā́yuḥ* „. . . haben teil am Leben . . . setzen (glücklich) über die Lebenszeit hinweg (= führen ihr Leben zum natürlichen Ende)". 6. 37. 3d *nū́ cin nú vāyór amŕ̥taṃ ví dasyet* „niemals möge erlöschen das Leben des Windes", 6. 75. 18ab *mármāṇi te vármaṇā chādayāmi sómas tvā rā́jāmŕ̥tenā́nu vastām* „deine Gelenke (empfindlichen Stellen) bedecke ich mit dem Panzer, der König Soma soll dich mit Lebenskraft bekleiden". 10. 129. 2a *ná mr̥tyúr āsīd amŕ̥taṃ ná tárhi* „nicht war der Tod, also auch nicht das Leben".

Die Adler von Vers 21 trachten also zunächst einmal ganz profan nach „Leben", d. h. „lebenspendender Nahrung", die „die süße Feige" darstellt. Zugleich aber weist der Ausdruck darauf hin, daß das Licht, für welches

---

[1]) NEISSERS Behandlung des Wortes *amŕ̥ta* (Zum Wörterbuch des RV. I S. 79ff.) führt weiter, indem sie deutlich macht, daß mit dem Ansatz „Unsterblichkeit" nicht auszukommen ist. Aber es geht nicht an, den Inhalt aufzuspalten in „Unsterblichkeit", „Nichtwegsterben", „Lebensglück": offensichtlich ist das Begriffszentrum (eben „Leben") nicht getroffen. So bleiben alle grüblerischen Bemühungen ohne Überzeugungskraft. Der Akzent von *amŕ̥ta* auffallend, aber nicht ohne Parallelen: WACKERNAGEL, Grammatik II, 1 § 93b α. Auffassung von *amŕ̥ta* als Bahuvrihi (NEISSER l. c. nach OSTHOFF) mit einem im Indischen nicht belegten und auch bildungsmäßig unwahrscheinlichen Hinterglied **mŕ̥ta* „Tod" halte ich für abwegig.

[2]) Vgl. das awestische Paar *amərətatāt* und *haurvatāt* „Leben und Gesundheit". H. LOMMEL übersetzt in seinen Gathaübertragungen (im Anschluß an ANDREAS): „Nichtsterben". Das scheint mir zu negativ: als Gegenstück zu Gesundheit brauchen wir eine positiv wirkende Kraft.

„die süße Feige“ steht, ebenso wie die Milch (z. B. in 1. 71. 9d *góṣu priyám amṛ́taṃ rákṣamāṇā* „in den Kühen das liebe Leben [= die lebenspendende Milch] aufbewahrend“) oder der Regen[1]) (z. B. 5. 63. 2c *vṛṣṭíṃ vāṃ rā́dho amṛtatvám īmahe* „wir gehn Euch beide [Mitra und Varuṇa] um Eure Gabe an: den Regen, der das Leben ist“) „Leben, Lebenskraft“ ist[2]). Vom Licht als *amṛ́ta, amṛtatvá*, als Lebenskraft, der kein Tod droht, also meinetwegen „Unsterblichkeit“, ist am Schluß der Allegorie die Rede: *tán nón naśat* klingt voll zusammen mit formelhaften Wendungen wie: 1. 110. 4b *mártāsaḥ sánto amṛtatvám ānaśuḥ*, 4. 33. 4d *amṛtatvám āśuḥ*, 4. 36. 4c *devéṣv amṛtatvám ānaśa*, 5. 4. 10d *amṛtatvám aśyām*, 10. 62. 1ab *yé . . . amṛtatvám ānaśá*, 10. 92. 3c *yadā́ . . . amṛtatvám ā́śata*.

Vers 22 heißt es von den Adlern, daß sie *mádhu* fressen. Auch den durch dieses Wort bezeichneten Begriff entleert Geldner, indem er ihn als „Süßes“ faßt. Wir werden bei „Honig“ bleiben müssen, allenfalls dürfen wir unserem Gefühl so weit entgegenkommen, daß wir „Honigsüßigkeit“ sagen. Alles, was süß ist, ist für den vedischen Dichter „Honig“: Oldenberg, Religion des Veda S. 365. Es ist aber nicht nur die Süßigkeit des Honigs, die bei dieser Redeweise eine Rolle spielt. Der Soma z. B. ist „Honig“ auch wegen seiner goldenen Farbe. Vor allem aber ist der Honig Sitz und Sinnbild des Lebens[3]) wegen seines goldenen Glanzes und seiner Unverderbbarkeit[4]), vielleicht auch weil er nach alter Auffassung vom Himmel stammt[5]). Die süße Milch heißt „Honig“, auch weil sie *amṛ́ta* ist (1. 71. 9d), der Regen[6]), weil im Wasser Leben (1. 23. 19a, 10. 30. 12a b)[7]), weil er selbst *amṛtatvá* ist (5. 63. 2c), der Soma, auch weil er Leben schenkt (z. B. 9. 106. 8c, 6. 75. 18b, 8. 48. 3a, 4d, 7c), und die „süße Feige“[8]), auch weil sie *amṛ́ta* ist (Vers 21 *amṛ́tasya bhāgá*) und das goldene *jyótir amṛ́tam* (7. 76. 1a) meint.

„Der höchste Himmel des großen Lichts“ ist zugleich der Sitz der Himmlischen. So befindet sich dort „der starke Hüter der ganzen Welt“. Wer ist

---

[1]) Vgl. auch Oldenberg, Religion des Veda. S. 172 Anm. 1.

[2]) Vgl. 7. 76. 1a . . . *jyótir amṛ́tam* „das Licht, welches Leben ist“. Zusammenhang von Himmelslicht und Leben z. B. noch: 8. 48. 3ab, 9. 113. 7, 9.

[3]) Deshalb werden Neugeborene mit Honig gefüttert: Bṛh. Up. 6. 4, Āśv. G. S. 1. 15. 9, 10. So auch z. B. bei den Griechen, Germanen, Hebräern (Jes. 7. 14f.): Roscher, Nektar und Ambrosia S. 62ff. Vgl. auch ebenda S. 46ff., A. Kuhn, Herabholung des Feuers S. 137.

[4]) Vgl. H. Zimmer, Ewiges Indien S. 14f., wo nur das, was der Autor sich denkt, und das, was die Texte sagen, ununterscheidbar ineinander geflochten ist.

[5]) Vgl. Roscher, o. c. S. 13ff.

[6]) Vgl. Grassmann s. v. *amṛ́ta* 4.

[7]) 4. 58. 1ab *samudrā́d ūrmír mádhumāṃ úd ārad úpāṃśúnā sám amṛtatvám ānaṭ* „Aus der Flut (dem Himmelswasser) ist die honigenthaltende (lebenspendende) Woge (das Wasser) hervorgekommen und ist zusammen mit der Ranke (dem Soma) zum lebenspendenden Trank geworden.“

[8]) Für weniger ratsam halte ich es, in dem „Honig“ von 1. 164. 22 mit A. Kuhn o. c. S. 127, Roscher o. c. S. 20 etwas von der Feige in Vers 20 und 22 Verschiedenes zu erkennen und an einen „honigtriefenden“ Baum zu denken.

damit gemeint? GELDNER sagt: „der Allvater“, denkt also an einen Schöpfergott unbestimmter Art, wie er der spätrigvedischen Spekulation allerdings nicht fremd ist (z. B. 10. 129. 7c *yó asyā́dhyakṣaḥ paramé vyòman*)[1]. Aber der Dichter unserer Parabel hat wohl Genaueres im Sinn. Als *bhúvanasya gopā́* werden im RV. ausdrücklich bezeichnet: die *Āditya* (2. 27. 4, 7. 51. 2), insbesondere Mitra und Varuṇa (5. 62. 9), Pūṣan (10. 17. 3) und Soma und Pūṣan (2. 40. 1). Nur von einem dieser Götter wird es sonst — und das recht häufig — gesagt, daß er „eingeht“[2], sei es in Götter, sei es in Menschen: von Soma. Von ihm, der hier wie sonst die charakteristische Kennzeichnung „der Weise“ erhält, ist also die Rede. Er, „der Weise“, der im höchsten Himmel wohnt, ist hier, auf Erden[3], in den Dichter, „den Toren“, eingegangen[4] und hat ihm Weisheit und Dichterkraft geschenkt: der Dichter behauptet im heiligen Soma-Rausch zu sprechen.

Es liegt nahe, anzunehmen, daß damit zugleich eine Anspielung darauf gegeben ist, daß das durch die „süße Feige“, den „Honig“, repräsentierte Licht und Leben nichts anderes ist als der Saft und die Kraft des himmlischen Somasaftes, der ja auch sonst zum Mond in enger Beziehung steht. Auf die oft erörterten Einzelheiten dieser Beziehung und die Frage, inwieweit sie schon im RV. zu Tage tritt, möchte ich hier nicht näher eingehn. Jedenfalls hat der Soma die gleiche Beziehung wie zum Mond in unserm Vers auch zu den Sternen. Auch sie speisen sich von dem lebendigen Himmelslicht, d. h. dem Soma. „Soma ist der Lebensquell, der im Saft aller Pflanzen, in der tierischen und menschlichen Zeugungskraft, in der nährenden Milch und im lebenspendenden Regen den Kreislauf des Lebens durchströmt . . .“: LOMMEL, Wörter und Sachen 1938 S. 253. Ich stimme dem bei, füge aber hinzu: und im lebenspendenden Licht.

6. Unsere Allegorie, in der der Nachthimmel als Baum vorgestellt wird, gehört in einen weiteren Zusammenhang, wie schon AD. KUHN, Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks (1859) S. 126ff. richtig erkannt hat. Es will mir scheinen, daß die in den „Vedischen Studien“ und weiterhin von GELDNER vertretene Richtung der Vedaexegese zu ihrem Schaden darauf verzichtet hat, solche Zusammenhänge anzuerkennen und ihnen nachzugehn. Denn wenn auch AD. KUHN in seinem Buch, „das mehr als die bloßen Elemente mythisch geformter Naturanschauung, das ganze Komplexe mythologischer Gebilde für das indogermanische Altertum als Gemeinbesitz in Anspruch nahm“[5], zu allzu kühnen Folgerungen gelangt, hat er eben doch eine Fülle von Einzel-

---

[1]) Vgl. auch OLDENBERG, Religion des Veda S. 278.

[2]) Vgl. GRASSMANN s. v. *viś* + *ā* 2.

[3]) Die Konstruktion des Verses ist nicht ganz eindeutig. Man könnte auch mit GELDNER *átra* als Korrelativ zu *yátra* auffassen. Dann würde der Dichter sagen, daß der Soma im höchsten Himmel, wohin den Dichter seine Schau getragen, in ihn eingegangen sei. Ich ziehe die andere Auffassung vor, weil sie mir natürlicher zu sein scheint und zugleich die scheinbare Paradoxie gut zum Stil des Rätsels paßt.

[4]) So schon BERGAIGNE, Religion védique I. p. 150.

[5]) W. SCHULZE, Kleine Schriften S. 13f.

heiten mit weitem Blick treffend beurteilt und eingeordnet. Auch von unsern Versen hat er einleuchtend vermutet, daß „eine alte und volkstümliche Vorstellung zugrunde gelegt wird aber eine mystische Deutung erhält", und mit sicherem Griff eine Reihe rigvedischer und spätvedischer Stellen beigebracht, welche zeigen, daß man sich den Kosmos im Bilde eines Baumes, der zugleich Träger der Lebenskraft ist, anschaulich machte. Daß es sich dabei um mehr als einen bloß dichterischen Einfall[1]), daß es sich um „ein Element mythisch geformter Naturanschauung" in der Tat handelt, dürfte schon aus einer Zusammenstellung der in Betracht kommenden vedischen Stellen mit hinreichender Deutlichkeit hervorgehn. Offenbar sind es Variationen eines gleichen, als bekannt vorausgesetzten Themas, das keine ganz vollständig wiederholt, das sich aber, hält man sie nebeneinander, zwanglos rekonstruieren läßt.

Ein Pippal-Baum (*aśvattha*), d. h. seine Krone, ist der Himmel:

AV. 5. 4. 3 *aśvatthó devasádanas tṛtī́yasyā́m itó diví*
tátrāmṛ́tasya cákṣaṇaṃ devā́ḥ kúṣṭham avanvata

„Der Pippal-Baum, der Sitz der Himmlischen im dritten Himmel von hier [gerechnet], auf diesem gewannen die Himmlischen das, worin das Leben erscheint: das Kuṣṭha-Kraut."

An die Stelle der „süßen Feige" tritt hier die Heilkraft und Leben enthaltende Zauberpflanze.

RV. 10. 135. 1 *yásmin vṛkṣé supalāśé devaíḥ saṃpíbate yamáḥ*
átrā no viśpátiḥ pitā́ purāṇā́m̐ ánu venati

„Auf welchem schönbelaubten Baum Yama zusammen mit den Himmlischen [den Lebenstrank] trinkt, dort (im Himmel) schaut unser Vater, der Herr [unsres] Geschlechts (unser Urahn) die [Reihe der] Alten (der aus unserem Geschlecht seitdem verstorbenen, die sich ebenfalls im Himmel befinden) entlang."

Gelegentlich denkt man sich den Feigenbaum nach unten wachsend[2]):

Kaṭha Up. 6. 1 *ūrdhvamūlo 'vākśākha eṣo 'śvatthaḥ sanātanaḥ*
tad eva śukraṃ tad brahma tad evāmṛtam ucyate
tasmim̐l lokāḥ śritāḥ sarve tad u nātyeti kaścana

„Die Wurzeln nach oben, die Zweige nach unten hat dieser uralte Pippal Baum. Er ist Same, er ist das brahman, er heißt Leben. In ihm ruhen alle Welten. Niemand kann darüber (über den von dem Baum eingenommenem Raum) hinaus (d. h. er nimmt das gesamte All ein)".

[1]) GELDNER, Ved. Studien I. S. 113 zu RV. 1. 24. 7: „Man hüte sich, eine uralte mythologische Idee herauszulesen . . . Das Bild, – denn nichts anderes ist es . . ."

[2]) Vgl. A. KUHN o. c. S. 114. Den Anlaß zu dieser Vorstellung gibt wohl die Überlegung, daß der Weltbaum logischerweise ohne Grundlage sein muß (vgl. RV. 10. 81. 2). So konstruiert man einen Gott, der ihn von oben festhält (vgl. im folgenden zu RV. 1. 24. 7): hat man so einen festen Punkt gewonnen, folgert die Logik weiter, daß er auch von hier aus wächst. Vgl. auch R. EISLER, Weltenmantel und Himmelszelt S. 324f. nebst Anm. 7 zu 325.

RV. 1. 24. 7 *abudhné rājā váruṇo vánasyo-*
-rdhvám stūpam dadate pūtádakṣaḥ
nīcīnāḥ sthur upári budhná eṣām
asmé antár níhitāḥ ketávaḥ syuḥ

„Im Bodenlosen hält König Varuṇa lauteren Wollens den nach oben gerichteten Schopf des Baumes. Nach unten gerichtet stehn sie, oben ist ihr Boden: in uns mögen die Strahlen hineingelegt sein."

Der „Schopf" des Baumes muß das Wurzelwerk sein. Als nicht genanntes Subjekt von c läßt sich aus dem Zusammenhang „Stamm und Zweige" ergänzen. Von ihnen gehn die in d genannten (lebenspendenden) Strahlen aus.

GELDNER hat allerdings Ved. Studien I S. 113 das Bild auf den Nyagrodha (*Ficus indica*) mit seinen Luftwurzeln gedeutet. Aber die Worte des Textes wollen dazu nicht überzeugend stimmen. Wenn mit dem „Schopf" die Krone des Baumes gemeint ist, bleibt *ūrdhvám* ohne charakteristischen Sinn, denn jede Baumkrone ist ja „nach oben gerichtet"[1]). Und auch Wurzeln sind im allgemeinen *nīcīnāḥ* „nach unten gerichtet", nicht nur Luftwurzeln. Worauf es ankommt, ist offenbar, daß der Baum keinen Boden (*budhná*) hat, auf dem er (nach oben) wachsen kann, daß er überhaupt paradoxe Züge trägt: was da „steht", steht „auf dem Kopf" und hat seinen Grund und Boden über sich. Die Paradoxien *abudhné* und *upári budhnáḥ*, *ūrdhvám stūpam* und *nīcīnāḥ sthuḥ* scheinen sich deutlich zu entsprechen und auf gemeinsamer Bedingung zu beruhen: bei GELDNER können sie das nicht (der Baum befindet sich im „Bodenlosen" und ist „aufrecht", weil er oben gehalten wird, aber die Wurzeln haben ihren Boden oben und sind nach unten gerichtet, weil es Luftwurzeln sind), sie tun es, wenn der ganze Baum umgedreht[2]) gedacht ist, wie in Kaṭha Up. 6. 1[3]). Und wie konnte der Dichter erwarten, um auch diesen Einwand[4]) nicht zu vergessen, daß man sich in c ein Subjekt wie „Wurzeln" ergänzte, wenn er sonst keinerlei Andeutung gab, daß der gemeinte „Baum" ein Nyagrodha sein sollte?

In spätvedischer Zeit denkt man sich nicht nur den Wipfel (wie AV. 5. 4. 3, RV. 10. 135. 1) sondern den ganzen Baum im Himmel:

Chānd. Up. 8. 5. 3 *tad airammadīyaṃ saraḥ. tad aśvatthaḥ somasavanaḥ. tad aparājitā pūr brahmaṇaḥ* . . . „dort (im dritten Himmel) ist der See

[1]) GELDNER, Übersetzung: „hält . . . oben fest" wird nicht einmal dem Wortsinn von *ūrdhvám* gerecht. Besser Ved. Studien I S. 113: „hält . . . aufrecht". Aber der offensichtlich beabsichtigte Gegensatz zu *nīcīnāḥ* in c kommt auch hier nicht zur Geltung.

[2]) Vgl. auch HOLMBERG, Der Baum des Lebens (Annales Academiae Scientiarum Fennicae B XVI) S. 54 ff., wo parallele Vorstellungen bei anderen Völkern zitiert sind.

[3]) Auch GELDNER verweist hierauf (Ved. Studien l. c.). Aus der von ihm gegebenen Übersetzung scheint hervorzugehen, daß er auch hier nicht an einen umgekehrten Baum denkt. Da dieser aber ausdrücklich *aśvattha* genannt ist, kann es sich doch auf keinen Fall um einen Nyagrodha handeln — ganz abgesehen davon, daß der Wortsinn hier keinen begründeten Zweifel an der Vorstellung lassen kann.

[4]) Vgl. z. B. RENOU, Maîtres de la philologie védique p. 46.

'Airaṃmadīya'[1]), dort der Aśvattha-Baum *'Somasavana'* ('auf dem der Soma gepreßt wird'), dort die Burg des Brahman *'Aparājitā'* ('die Unbesiegbare') ..."

Kauṣ. Br. Up. 1. 3. *etasya brahmalokasyāro hradaḥ ... vijarā nadī. ilyo*[2]) *vṛkṣaḥ* ... 1. 5 *sa āgacchatīlyaṃ*[2]) *vṛkṣam. taṃ brahmagandhaḥ praviśati* „dieser Brahmanwelt See ist der *'Āra'*[3]), ihr Fluß: die *Vijarā* ('die Alterlose'), ihr Baum: der *'Ilya'*[4]) ... Er (der Tote) gelangt zum Baum *Ilya*, und Brahmanduft dringt in ihn ein."

Auch das Weltbild des späteren Indien hat Spuren der älteren Vorstellung bewahrt. Zwar begegnet die Idee, daß sich auf dem Weltberg (Sumeru) ein riesenhafter Baum erhebt[5]), soweit ich sehen kann, nicht in Indien selbst, sondern nur bei zentralasiatischen Völkern, die den „Weltberg" aus Indien entlehnt haben. Aber der Paradieswunschbaum *pārijāta*, ein ständiges Requisit des Indrahimmels im Epos und in der Kunstdichtung, ist ohne Zweifel ein Nachkomme des im Himmel gedachten Welt- und Lebensbaumes. Die Zusammenstellung[6]) von *pārijāta* mit *parjanya* und lat. *quercetum* halte ich allerdings schon aus lautlichen Gründen für ganz unwahrscheinlich[7]), so schön es wäre, daran glauben zu können. Die Erklärung liegt wohl näher: *pārijāta* < mittelindisch **pārĕjāta* < **pārējāta* (vgl. *Kālĭdāsa* für **Kālīdāsa*) „der am Ufer [des Himmelstroms oder -sees] gewachsene"[8]). Vgl. Chānd. Up. 8. 5. 3, Kauṣ Up. 1. 3 und z. B. Kālidāsa Raghuv. 10. 11 [*dadṛśus taṃ divaukasaḥ* 7b] *bāhubhir viṭapākārair divyābharaṇabhūṣitaiḥ / āvirbhūtam apāṃ madhye pārijātam ivāparam* „Diesen [uranfänglichen Mann = Viṣṇu] sahen die Himmlischen, ihn [der gekennzeichnet war] durch Arme[9]), die die Gestalt von Ästen hatten und mit himmlischem Schmuck geschmückt waren, der sichtbar wurde in der Mitte der Wasserflut wie ein zweiter Pārijāta-Baum [der ebenfalls Arme hat (als lebendiges Wesen), die wie Äste aussehen und mit himmlischem Schmuck geschmückt sind]"[10]).

---

[1]) Für: **airāmadīya* „Nahrung (*irā*) und Rauschtrank (*mada*) (d. h. Milch und Soma) enthaltend"?

[2]) Überliefert auch *tilyo* bzw. *tilyam*, was ganz rätselhaft.

[3]) Das lange *a* des ungeklärten Namens hergestellt nach 1. 4: *āgacchaty āram*. Vgl. aber Chānd. Up. 8. 5. 3 ... *araś ca ha vai ṇyaś cārṇavau brahmaloke* „*ara* und *ṇya* (die Bestandteile des Wortes *araṇya*) sind die beiden Meere in der Brahmanwelt".

[4]) *ilya*, falls so die richtige Lesung, gehört wohl zu *ilā*, einer schon im 10. Buch des RV. begegnenden Nebenform von *irā* „Nahrung" (Lüders, Phil. Ind. S. 552): „der Nahrungsreiche".

[5]) Vgl. Holmberg o. c. S. 44.

[6]) Wackernagel, Gramm. I § 52a, mit Hinweis auf Hirt, IF. 1 S. 481, der *parjanya* mit dem „idg. Stamm *perq* oder *perqu* 'Eiche'" in Verbindung bringt.

[7]) Für einen *svarabhakti*-Vokal zwischen *r* und Explosivlaut gibt Wackernagel selbst l. c. kein einwandfreies Beispiel. Verwandtschaft zwischen *parjanya* und lit. *Perkúnas* usw. lasse ich dahingestellt. Ganz ablehnend auch hierzu Speyer, GGA. 1897 S. 296.

[8]) Der Name eines andern Paradiesbaums: *surabhi* „der Schönduftende" erinnert an Kauṣ. Br. Up. 1. 5.

[9]) Die Auffassung des Instrumentals gemäß Pāṇ. 2. 3. 21.

[10]) Mahābh. I. 29. 41 sind die himmlischen Wunschbäume: *sāgarāmbuparikṣipta* „vom Wasser des [Himmels-] Meeres umspült".

Gelegentlich schrumpft unser Baum zusammen zu einem gewöhnlichen Feigenbaum, an dem nur noch eins wunderbar ist, daß er nämlich am Mittelpunkt der Erde steht. Das ist der *plakṣa prāsravaṇa*, „der Feigenbaum an der Quelle[1]) [der Sarasvatī]", auch *plakṣarājan* genannt. Zwei spätvedische Stellen geben Auskunft über seinen geographischen Standort:

Tāṇḍya Mahābr. 25. 10. 16 *catuścatvāriṃśad āśvināni sarasvatyā vinaśanāt plakṣaḥ prāsravaṇaḥ. tāvad itaḥ svargalokaḥ. sarasvatīsaṃmitenādhvanā svargalokaṃ yāti* „44 Pferdereisen entfernt von dem Ort, wo die Sarasvatī [in der Erde] verschwindet, befindet sich der 'Feigenbaum an der Quelle'. Soweit (d. h. 44 Pferdereisen) ist die Himmelswelt von hier [entfernt][2]). Auf einem Reiseweg, der [der Länge] der Sarasvatī entspricht, geht man zum Himmel".

Jaim. Up. Br. 4. 26. 12[3]) *plakṣasya prāsravaṇasya prādeśamātrād udak tat pṛthivyai madhyam. atha yatraite saptarṣayas tad divo madhyam* „Um das Maß einer Spanne nördlich des 'Feigenbaums an der Quelle', da ist die Mitte der Erde. Und wo diese 'Sieben Seher' (*Ursa major*) sich befinden, [um das Maß einer Spanne nördlich davon] da ist die Mitte des Himmels[4])".

Schon KIRFEL, Kosmographie S. 7 hat scharfsinnig vermutet, daß hier „die Idee einer Weltachse" zugrunde liegt: die „Weltachse" ist eben der Feigenbaum, der ursprünglich in den höchsten Punkt des Himmel hineinragte. Er steht am Quell, wie sonst der Paradiesbaum am (Chānd. Up., Kauṣ. Br. Up. ll. cc.) oder im Wasser (Kālidāsa l. c.).

Einen Welt- und Lebensbaum kennen auch iranische Quellen. Er steht in der Mitte eines Meeres, ähnlich dem indischen Paradiesbaum. Auf ihm sitzt ein Falke, ähnlich den Adlern von RV. 1. 164. 20. Er ist assoziert mit der Vorstellung der Heilkraft und des Lebens: Yt. 12. 17. Vergleicht man die von WINDISCHMANN, Zoroastrische Studien S. 165ff. aus der mittelpersischen Literatur gesammelten Stellen, so fällt als charakteristische Übereinstimmung die Verbindung mit *haoma* (= *soma*) auf[5]). Auch erinnert z. B. die Auffassung des Bun dehiš, nach der der Baum des Lebens an der Quelle der *Ardvī Sūrā Anāhitā* wächst, an den *plakṣa prāsravaṇa*.

[1]) Nicht auch am Ort des Wiedersichtbarwerdens der Sarasvatī, wie PW. angibt. — Die Sarasvatī heißt auch *plakṣajātā*, weil sie an einem Feigenbaum entspringt. Statt *plakṣaḥ prāsravaṇaḥ* Kāty. Ś. S. 24. 6. 7, Lāṭy. ŚS. 10. 17. 12, 14 haben Āśv. ŚS. 12. 6, Śāṅkh. ŚS. 13. 29. 14 *plākṣaṃ prasravaṇam* „die Quelle am Feigenbaum".

[2]) Nach Ait. Br. 2 17 *sahasrāśvīne vā itaḥ svargo lokaḥ* ist sie 1000 Pferdereisen entfernt.

[3]) H. OERTEL, JAOS. XVI S. 223.

[4]) Die von mir in Klammern gegebene Ergänzung ist notwendig, da ja nicht *Ursa major* sondern der Polarstern (*Ursa minor* α) die Mitte des Himmels bezeichnet. Visiert man *Ursa minor* α und *Ursa major* α mit ausgestrecktem Arm an, so ergibt sich in der Tat ungefähr die Entfernung einer Handspanne.

[5]) Vgl. auch H. LOMMEL, Wörter und Sachen 1938 S. 254. Daß „nach vedischer Anschauung Soma die Gestalt des mythischen Welt- und Lebensbaums erhalten kann" (wie er im Iranischen geradezu *Hom* heißt), finde ich allerdings nirgends ausgesprochen oder auch nur angedeutet.

Ganz gewiß hatte A. KUHN recht, wenn er diesen Baum „gemeinschaftlicher arischer Anschauung entsprungen" erklärte (o. c. S. 126) und einen „urarischen Weltenbaum" rekonstruierte. Streiten kann man da nur über Einzelheiten, die eine sorgsame Exegese und quellenkritische Analyse der Texte, die ich für die iranischen nicht zu versuchen vermag, vermutlich weithin klären wird[1]). Aber auch die Verwandtschaft mit der Weltesche *Yggdrasil*[2]) läßt sich schlechterdings nicht verkennen[3]). Das Diktum GELDNERS: „Etwas der nordischen *Yggdrasil* ähnliches kennt der Veda nicht" (Ved. Studien I. S. 113) halte ich für ein flagrantes Fehlurteil. Die Frage wäre nur, ob ein historischer Zusammenhang im Sinn einer je selbständigen Fortentwicklung einer ehemals gemeinsamen Anschauung oder „Elementarverwandtschaft" anzunehmen ist.

Das Urteil wird sich der erstern Alternative zuneigen, wenn die Weltenbaumidee sich auch für ältere Zeiten bei den Germanen nachweisen läßt. Und das scheint mir der Fall zu sein. Wenn der Gotenbischof gr. *κόσμος* durch *faírƕus*, etymologisch = lat. *quercus*, wie SPECHT, KZ. 56. S. 193f. wieder hervorgehoben hat, widergibt und die Entsprechungen dieses Wortes in andern germanischen Sprachen „Leben, Seele" bedeuten[4]), so möchte ich dafür halten, daß dieser Sprachgebrauch sich am wahrscheinlichsten erklären läßt, wenn man für die „Urgermanen" die Vorstellung von der Welt als Eichbaum voraussetzt, der zugleich, wie der Welt-Pippalbaum in Indien, Sitz und Spender der Lebenskraft war. SPECHT meint, die Welt heiße *faírƕus*, weil sie aus (Eichen)holz gezimmert gedacht worden sei, wofür er sich auf RV 10. 31. 7ab = 10. 81. 4ab stützt. Aber diese Anschauung ist ganz vereinzelt[5]) gegenüber der, daß die Welt selbst ein lebendiger, starker, uralter Baum ist.

Sehr viel besser und weiter bezeugt ist die Vorstellung vom Ursprung der Menschen aus Bäumen[6]). So dürfte die SPECHTsche Erklärung der Bedeutung

---

[1]) So möchte ich z. B. aus RV. 10. 135. 1 nicht mit HOLMBERG o. c. S. 12 ohne weiteres entnehmen, daß auch in Indien der erste Mensch am Lebensbaum vorkommt: Yama trinkt auf dem Baum, nicht weil er der erste Mensch ist, sondern weil er sich im Himmel befindet, der eben durch die Krone dargestellt ist.

[2]) Andere Parallelen bei HOLMBERG S. 52ff. Ich bin nicht in der Lage, auf die Frage einzugehen, wie weit in den einzelnen Fällen historische oder elementare Verwandtschaft anzunehmen ist.

[3]) Vgl. WEBER, Ind. Studien 1 S. 317, A. KUHN o. c. S. 128f.

[4]) SPECHT o. c. S. 194.

[5]) Sie begegnet nur in dem angeführten RV.-Vers, und es ist doch recht zweifelhaft, ob die Frage, aus welchem Holz, aus welchem Baum man wohl Erde und Himmel gezimmert hat, wirklich die volkstümliche Anschauung voraussetzt, daß das Material, die *ὕλη*, tatsächlich Holz war. Volkstümlich ist wohl nur die weitverbreitete Auffassung des Schöpfungsaktes als eines Zimmerns (OLDENBERG, Rel. d. Ved. S. 276 nebst Anm. 1): aus der Tätigkeit erst folgert man die Natur des Materials, aber eben nur vorsichtig und der Rätselhaftigkeit dieser Annahme, wie die Frage zeigt, gewiß.

[6]) Und Steinen: SPECHT o. c. S. 191ff., S. 200. Sie ist aber keineswegs so charakteristisch indogermanisch, wie SPECHT anzunehmen scheint: Jeremias 2. 27 (die

der germ. *i̯o*-Ableitungen (wie ahd. *firihi* „*volgus*“) aus dem Grundwort, das in got. *faírhus* weiterlebt und ursprünglich „Eiche“ geheißen haben muß, der Erwägung wohl wert sein. Allerdings läßt sich die Möglichkeit, daß die Bedeutung „Leute, *volgus*“ zu der Bedeutung „Welt“ sich hier ähnlich verhält wie z. B. in ind. *loka* „Raum, Welt“ und später „Leute“, lat. *mundus* „Welt“, dann „Leute“, kaum ausschließen.

„Echt indisch“ in der Vorstellung vom Weltenbaum ist nur seine Darstellung als Feigenbaum, insbesondere als Pippal. Hier darf man wohl vermuten, daß ein anderer Baum, die Eiche, in einem Lande, in dem er fehlte, durch einen ähnlichen ersetzt worden ist. Er wurde ersetzt durch den Pippal[1]), der der Eiche, was die Gestalt des starken Stammes und das schöne Laubdach (*supalāśá* heißt er RV. 10. 135. 1) anbetrifft, tatsächlich sehr ähnlich ist und der gleich ihr ein besonders hohes Alter (*aśvatthaḥ sanātanaḥ*: Kaṭha Up. 6. 1) erreicht: er kann über 2000 Jahre alt werden.

7. Die Frage, was nun im einzelnen bei den beiden besprochenen Allegorien (1. 164. 20ff. und 10. 114. 3) auf eigenem Einfall beruhende Zutat des Dichters ist, mit der er die überkommene Vorstellung ausschmückt und weiterbildet, läßt sich nicht in jeder Hinsicht sicher beantworten. Mit allem Vorbehalt möchte ich aber doch zwei Punkte berühren.

Die junge Frau in RV. 10. 114. 3, die, wie wir sahen, an die Stelle des Baumes als Repräsentanten des Nachthimmels, d. h. des lebendigen Weltalls, tritt, mag die persönliche Erfindung eines einzelnen sein. Davon bin ich oben (S. 63) bei meiner Interpretation ausgegangen. Ganz ausgeschlossen erscheint es mir aber nicht, daß der Dichter auch hier an volkstümliche Gedanken anknüpft. Dafür sprechen gewisse außerindische Analogien. Ich denke an die von Holmberg[2]) angeführten Sagen, nach denen aus dem Lebensbaum eine Frau herauswächst, und die ebenfalls anderwärts zu beobachtende Tatsache, daß eine Frau die Stelle des Lebensbaumes einnimmt[3]). Allerdings scheinen unserer vedischen Frau charakteristische Attribute solcher Frauen zu fehlen: milchstrotzende Brüste, überhaupt Züge, die auf ihre Fruchtbarkeit und Lebenskraft spendende Natur hinweisen. Oder darf man annehmen, daß die Worte des Pada d voraussetzen, daß sie eine milchgefüllte Schale auf dem Kopf oder über sich trägt?

Ein oder mehrere Adler oder sonstige große Vögel, die eines oder beide der großen Gestirne, Sonne und Mond, darstellen, sind eine feste Beigabe des „Baumes des Falken“ (Yt. 12. 17). Daß man zwei Adler den zu- und den

Abtrünnigen,) „die zum Holz sagen: du bist mein Vater, — und zum Stein: du hast mich gezeugt“.

[1]) Hirt, IF. 1 S. 481 stellt *parkaṭī* f. (*parkaṭin*) „Ficus religiosa“ zu *quercus*. Von seiten der Bedeutung läßt sich nichts einwenden. Aber die Wortbildung bleibt ganz ungeklärt. Zu äußerster Vorsicht mahnt die späte Bezeugung (nur Lexikographen) des Wortes.

[2]) o. c. S. 57ff.

[3]) Material bei Holmberg o. c. S. 83ff.

abnehmenden Mond darstellen läßt, sieht gewiß aus wie ein Autoschediasma. F. ALTHEIM macht mich nun auf ein aus Stara Zagora in Bulgarien stammendes „protobulgarisches" Relief[1]) aufmerksam, auf dem zwei Pfauen zu sehen sind, die an einer in einen Kolben auslaufenden Pflanze sitzen. Der eine frißt an diesem, der andere „schaut fastend entgegen". FILOFF vermutet, daß es sich hier um Übernahme eines in der altchristlichen Kunst verbreiteten Motivs handele — zwei in gleicher oder variierter Stellung um eine Vase oder eine Palmette gruppierte Pfauen. Ebensowohl aber kann man auch an sasanidischen Einfluß denken. Mir scheint der Stil der Darstellung von dem jener altchristlichen, auf denen die Pfauen gemäß offensichtlich ornamentaler Absicht[2]) in ihrer Haltung variieren, genugsam abzuweichen, um die letztere Möglichkeit erwägenswert erscheinen zu lassen. Der Pfau (mittelpers. *fraše murw*) spielt ja gerade in Iran eine große Rolle, und die Haltung der beiden „Schöngefiederten" stimmt doch gar zu verblüffend zu den Worten von RV. 1. 164. 20. Sehr schwer ins Gewicht fällt die Gestaltung der Pflanze selbst. Ist das nicht ein stilisierter Weltenbaum: über der Erde unten zunächst ein (stilisiertes) Himmelsgewölbe, über diesem eine Schale: „der Himmelsozean", und über dieser „im dritten Himmel von hier": „die süße Frucht"?

Dürfen wir hier einen Zusammenhang vermuten, dann ergibt sich als Wahrscheinlichstes, daß das Rätsel des RV. eine volkstümlich lebendige Auffassung vom zu- und abnehmenden Mond in kunstvoller, von Anfang an nur für einen esoterischen Kreis bestimmter und gewiß auch nur ihm voll verständlicher Form verarbeitet hat. Diese Auffassung, oder wenigstens ihre bildnerische Darstellung, wäre von Indien nach Iran und von da zu den „Protobulgaren" gewandert[3]).

So stellt uns die Lösung des Rätsels vor neue Rätsel. Aber sie tut es, indem sie neue Perspektiven schafft, die nicht mehr nur Angelegenheit des Exegeten sind. Auch darin scheint mir eine Gewähr ihrer Richtigkeit zu liegen. Und wohl auch ein Lohn für die auf sie verwendete Mühe. Denn alle exegetische Kleinarbeit soll ja nur Vorarbeit sein, die das Material bereit stellt, an dessen Auswertung nicht nur der RV.-Spezialist, auch nicht einmal nur der Indologe, interessiert ist und sich beteiligen soll.

---

[1]) GÉZA FÉHER, Les monuments de la culture protobulgare (Archaeologia Hungarica VII) S. 127. Nach FILOFFS Schätzung stammt es aus dem 7.—8. Jahrh. n. Chr. (GÉZA FÉHER o. c. S. 110).

[2]) Vgl. H. LOTHER, Der Pfau in der altchristlichen Kunst S. 61.

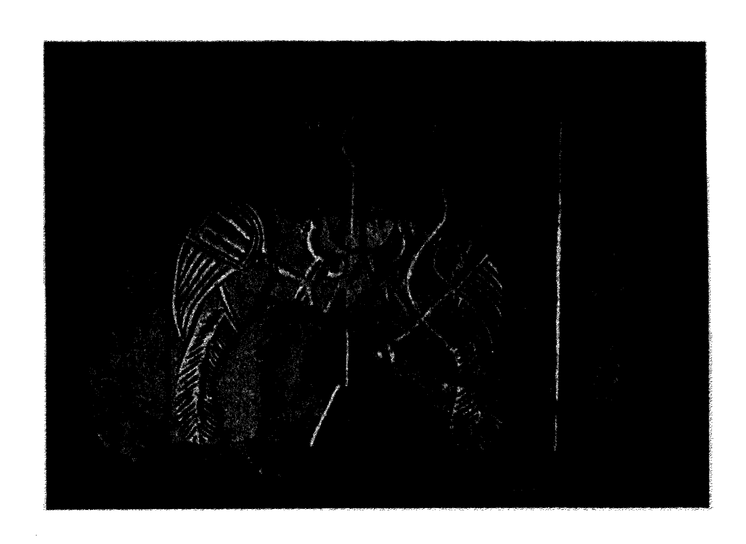
[3]) Für schließliche Entlehnung aus Indien, also gegen die Annahme eines urarischen Motivs, spricht ein in ähnlichem Stil gearbeitetes Bildwerk aus Nova Zagora, das einen Elefanten im Kampf mit einem Greifen zeigt: das muß aus Indien stammen. Geht die Darstellung letztlich auf die Sage vom Garuḍa, der vor dem Somaraub den Rieseneleanten frißt (Mahābh. I. 29), zurück?

Index locorum

von Herb. Härtel

a) RV.

b) Sonstige Texte.





Oben: Zwei Pfauen am Lebensbaum. Platte aus Stara-Zagora (Bulgarien)
Unten: Greif, einen Elefanten bekämpfend. Kapitell aus Nova-Zagora (Bulgarien)

(Nach Archaeologia Hungarica 7, 111f.)